المعرفة والحقيقة والمنهج:
دراسة في إشكالية التراث في فكر محمد أركون

إعداد
ضرار علي بني ياسين

المشرف
الأستاذ الدكتور أحمد عوني ماضي

قدمت هذه الأطروحة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في الفلسفة

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

أيار، ٢٠١٢

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنيـــــة

قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة/الأطروحة (المعرفة والحقيقة والمنهج: دراسة في إشكالية التراث في فكر محمد أركون) وأجيزت بتاريخ: ٢٠١٢/٥/٦

أعضاء لجنة المناقشـــــــــــة	التوقيـــــــــــــــع
الدكتور أحمد ماضي، مشرفا أستاذ – الفلسفة	....
الدكتور سلمان البدور، عضواً أستاذ– الفلسفة	....
الدكتور وليد عطاري، عضواً أستاذ– الفلسفة	....
الدكتور عزمي طه السيد، عضواً أستاذ– الفلسفة (جامعة آل البيت)	....

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنيـــــة

نموذج التفويض

أنا ضرار علي بني ياسين، أفوض الجامعة الأردنية بتزويد نسخ من رسالتي /أطروحتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبهم حسب التعليمات النافذة في الجامعة.

التوقيع:

التاريخ: ٢٢/٥/٢٠١٢

الإهداء

إلى والديّ اللذين عركتهما الحياة بطولها، وزرعت فيهما مسرات الأمل، والإيمان، على طــول عهد بالأيام، والرجاء المشفوع دائماً بالدعاء لأبنائهم الذين جاءوا بهم إلى هذه الدنيا، فرعــوهم بجليل من الصبر وعظيم من الحبّ، أمدّ الله بعمريهما.

إلى زوجتي وأبنائي، أسرتي الصغيرة الدفيئة، حيث يكون إهداء هذا العمل إلــيهم هــو النزر اليسير من تسديد دين كبير، فقد أبعدني عنهم البحث، وجاوزت بيننا الدراسة مسافة مــن الزمن، على أمل أن يبلغ الوعد غايته، وتزدهر الأماني.

إلى الجميع ممن بلغني حبّهم وحدبهم وأحاطتني مسرتهم، أُقدّم هذا الجهد وهذه الدراسة، من زوج وأبٍ يرجو لأبنائه أن تسمو قاماتهم بالفضيلة والخير والنجاح.

شكر وتقدير

إنه لا يسعني بُعيد استواء سوق هذه الأطروحة الجامعية، إلاّ أن أقدّم من الشكر خالصه وأخلصه، وأزجي من العرفان أصدقه وأبلغه لأستاذي الأستاذ الدكتور أحمد ماضي، المعلم، المفكر، الإنسان، الذي أشرف عليّ وعلى هذه الأطروحة، وأسبغ على كلينا فضلاً كبيراً في كل مراحلها، إلى أن جاءت على هذه الهيئة. فأشكره دائماً في موضع الشأو والذرى من الشكر، على ما خصّني به من شمول اهتمامه ورعايته، وما محضني من متابعة لزيمة، وما حقني به من علمه ونصحه وملحوظاته وتوجيهاته وإرشاداته، التي أفدت منها إيّما فائدة. ويجب أن لا أنسى مقدار مُكثه واصطباره في قراءة ما جاء في هذه الدراسة وتمحيصه لها، فقد دلّ ذلك على مناقبية سامقة أغبطها فيه على المدى. فله خير ما فيها من فضائل، أما النقص أو التقصير فعائد إلى صاحبها وحده.

كما وأخص بالشكر والعرفان أساتذتي في قسم الفلسفة الذين لم يضنوا عليّ وعلى أضرابي من الزملاء طوال عهدنا بالدراسة في برنامج الدكتوراة، وأظهروا لنا وبنا كل رعاية، وشقوا أمامنا طريقاً في البحث والمعرفة، نرجو أن نخلص فيه في قادم الأيام، ونكون بعض سنخهم.

على أن الشكر لن يبلغ محلة في موضع الاستحقاق إلا مع إتمامه للأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة، فلهم مني أجزل الشكر وأبلغ التقدير لتفضلهم وتلطفهم بمناقشة هذه الأطروحة. فقد زادني قبولهم تشريفاً وثقة وأملاً.

كما أنني لا أنسى أن أشكر الصديقين الدكتور يوسف بني ياسين والدكتور عامر شطارة، اللذين أثريا معي بنقاشاتهما الكثير من القضايا والأفكار، وساعداني بتشجيعهما المستمر على أن لا تخبو عزيمتي أو تفتر، فلهما الشكر على تمامه.

قـــائـــمـــة الـــمـــحـــتـــويـــات

المعرفة والحقيقة والمنهج: دراسة في إشكالية التراث في فكر محمد أركون

إعداد
ضرار علي بني ياسين

المشرف
الأستاذ الدكتور أحمد عوني ماضي

مُلخَّص

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم قراءة – أتطلع أن تكون– جادة ومعمقة لإشكالية التراث، كما ظهرت لدى المفكر محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠)، لاسيّما عبر مشروعه الفكري الموسوم بـ "نقد العقل الاسلامي"، علماً بأن هذه الإشكالية رافقته في جُلّ كتاباته ومؤلفاته، وشكّلت عنواناً بارزاً لنظريته النقدية التفكيكية خلال مقاربته لنصوص التراث وقضاياه. كما وتهدف الدراسة إلى تقديم فهم أعمق وأشمل للعلاقة التي رسمها أركون بين كل من المعرفة والحقيقة والمنهج وعلاقتها مع إشكالية التراث، وهي الحقول التي إشتملت على جل مشروعه الفكري النقدي .

وأظهرت الدراسة أن قراءة التراث العربي الإسلامي تطلبت، بنظر أركون، ربطها بإشكالية الحداثة في المجال العربي الإسلامي، وكلاهما يفرضان قضايا مُلِحّة وراهنة على الفكر العربي المعاصر، من خلال تبنيه جملة من المعايير النقدية والمنهجية، الحديثة، التي رأى أنه يمكن من خلالها فهم واستيعاب هاتين الإشكاليتين، كما تتجليان في الوعي العربي الإسلامي المعاصر. ولا غرو، إذن، أن هذه الدراسة سعت إلى الكشف عن درجة الإصرار النظري، عنده، لفهم إشكالية التراث، بموازاة كل المشاكل والقضايا النظرية والعملية التي تطرحها الحداثة، على كلٍ من الفكر العربي الإسلامي المعاصر والمجتمعات الإسلامية على حدٍ سواء، وعلى أساس تقديم مقاربته الخاصة، المتصلة بالبحث عن حلولٍ ناجعة لبناء علاقة منتجة بين التراث والحداثة .

لقد حاولت الدراسة إبراز، أن الإسلام وتراثه في حاجة، بنظر أركون، إلى قراءات نقدية واسعة وعميقة تفرض نفسها اليوم على المشتغلين بالفكر العربي الإسلامي، وعلى أساس

القيام بتحليلات وتفكيكات بعيدة المدى للعقل الإسلامي ولجميع العقول الفرعية (عقـول الفـرق والمذاهب) التي أنتجت كل هذا التراث، وشكلت الظاهرة الإسلامية المتولدة، أولاً، ودائماً، عـن الظاهرة القرآنية، واستمرت في الحضور في الوعي العربـي الإسـلامي. إن غـرض هـذه القراءات– التي نادى بها أركون– هو تقديم صورةٍ علميةٍ موضوعيةٍ للتراث تحرره من هيمنة الأنظمة العقدية المغلقة الدينية منها وغير الدينية، وكل المعارف الوثوقية التي رسمت سـراطية محددة للإيمان، وحقيقة الإسلام، وتراثه، اعتماداً على تأصيل خاص لفكرة الحقيقة. لقد سـعى الباحث في هذه الدراسة، إلى إظهار مدى عناية أركون الكبيرة بالمنهجيات والأدوات المعرفيـة والمفاهيمية، التي استخدمها في مقاربة التراث، واتكأت على تعددية الإختصاصات وتـداخلها، واستيقن أنها كفيلة، في نهاية المطاف، بإنجاز قراءة حداثية تقدم لنا معرفة علمية بالتراث.

لم تقرأ هذه الدراسة الإشكاليات التي فرضها التراث على الفكر العربي المعاصر، بقدر ما هي قراءة ومقاربة لطبيعة معالجة أركون لهذه الإشكاليات وفهمها، وكيف أنه حـاول تقـديم أنموذجه النظري الجديد، لاسيما وأنه يعلم أن الخلاف بين التيارات الفكرية تدور في أغلبها حول نفس هذه الإشكاليات منظوراً إليها من زاوية خطاب الحداثة والنهضة والتنوير والتقدم وما إلـى ذلك.

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنيــــة

نموذج التفويض

أنا ضرار علي بني ياسين، أفوض الجامعة الأردنية بتزويد نسخ من رسالتي /أطروحتي للمكتبات أو المؤسسات أو الهيئات أو الأشخاص عند طلبهم حسب التعليمات النافذة في الجامعة.

التوقيع:

التاريخ:

مقدمـة:

يَسِم الكثيرون التراث ويصفونه بأنه ذاكرة الأمـــة، وعلامـــة كبـــرى علـــى أصـــالتها وخصوصيتها واستمرار تحققها في التاريخ ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. لكنه قد يغدو سواراً من ذهب يُطوّق الناس ويُحاصرهم، فيقصرون النظر والعمل فيه وعليه، ويَحْسَبون غيره من سَـــقَطِ المتاع. فتجمّد عُقولهم، وتَضيقُ آفاق أفكارهم، بصورة لا يستطيعون معها خلاصـــاً أو تحـــرراً منه، أو فكاكاً من "حقائقه". هكذا يصبح الناس أعباءً ثقيلة على التراث، بسبب تمجيدهم الماضي على حساب الحاضر، فيُرسّخُ اعتقادٌ بأن الحاضر مُخجل مُقارنة بالماضي. والنـــاس فـــي هـــذا واهمون أو مبالغون.

نحن كثيراً ما نتحدث عن التراث وشيجاً بالعقل العربي فيغدُوان معاً بنية واحدة كاملـــة وناجزة، مطلقة الصدق، منذ مُبتدأ لحظة في الزمان وموقع في الجغرافيا أو المكـــان، مَبتُوتـــة الصلة بالسابق واللاحق. وعندئذ نرهن وعينا للماضي فقط، ونبالغ في سجن بشرنا وأُناسنا فيه، على وهم منّا أن ثمة مثالاً لا مثال غيره، انبثق في زمن تليد من التاريخ، وسبيلنا الوحيد إلـــى التقدم ومساوقة التغيّر، هو أن نُحاكيه كما هو، بشروطه الزمانية والمكانية، وأن نرسم حاضرنا معه حذو النعل بالنعل.

وهكذا، فقد سبقت إلى خواطر البعض في ثقافتنا الفكرية ظنونٌ، بأن التراث إنمـــا هـــو الفكر الذي لا فكر سواه، الجامع المانع لكل شيء أتى وسيأتي، لأن عيونهم لم تفتح على غيره، يساوقهم في الحال في الجهة الضدية المقابلة بعض المثقفين العرب الذين فُتحت عيـــونهم علـــى الفكر الأوروبي، فوقع في وهمهم أنه لا فكر سواه في هذا العالم. وغني عـــن البيـــان أن كـــلا الفريقين يتنكبان موقفين فيهما نظر.

لا عجب أن أصبحت قضية التراث منذ النهضة الأولى موضع سجال فكري، فقد أهاجت عقول الكثيرين ممن يتعاطون شؤون الفكر العربي الإسلامي، الذين تناوبوا على طرح الأســـئلة المركزية فيه، إلاّ أن الفائدة المرجوة من هذا السجال لن تبلغ شأوها إلا إذا انعقد التمييز أساســـاً بين حدود الدراسة العلمية للتراث ومطالبها، وبين معقولية التوظيف الإيجـــابي لـــه وواقعيتـــه، والمسألة من بعد منهجية ومشروعة في حدود المعرفة العلمية الصحيحة.

بَرَزَ الإشكال النظري الذي أطلقته المؤلفات الفكريـــة مـــن لـــدن المفكـــرين العـــرب المعاصِرين، بخصوص موضوع التراث، بوصفه قضية مركزية على مستوى الفكر أو النظـــر، ودفع باتجاه أن ينشط الخطاب الفكري الذي تتداخل أصوله وفروعه في مستويات متباينـــة مـــن القراءة والقراءة المغايرة للتراث، التي تناوبتها طرائق ومداخل من النقد والفهم. لكنهـــا كـــشفت

بالمقابل عمق الأزمة الفكرية التي يعيشها العرب والمسلمون، مترافقة مع كل القلق والشك في النجاح بالموازنة بين متطلبات الحاضر واشتراطاته، وبين قوة حضور الماضي في الحاضر، وكما في أوجه مشروعية هذا الحضور، سواء أكان من زوايا إيبستمولوجية (معرفية)، أم من زوايا إيديولوجية وظيفية، أم زوايا تاريخية خالصة.

إننا لا نجحد فضلاً كبيراً للعديد من الجهود في هذا المضمار، قام بها مفكرون عرب معاصرون، وعلى الأخص أولئك الذين جاءت دراساتهم وجهودهم متوافقة إلى حد بعيد مع الأصول العلمية، وطرائق النظر الفلسفية. ويبدو أن هذا الرجع المتصل للمسألة التراثية لم يكن ليستطيع أن يُسكِتَ كل الأسئلة المُثارة، أو التي تُثار باستمرار. وقد أنبأ هذا عن مسألتين: أولاهما: أن الأسئلة المستأنفة في التراث لم تستنفد طاقتها وإجاباتها بعد، بالنظر إلى تعقد العلاقة الملتبسة للعرب مع تراثهم، وثانيتهما، إن أغلب ممن يتعاطون الشأن الثقافي ويمتهنونهُ يُصرّونَ – كما يبدو – على تقديم مشكلة التراث ووضعها، في صورة ثنائيات مفهومية ضدية، من قبيل: التراث والحداثة، والأصالة والمعاصرة، التقليد والتجديد، الموروث والوافد، الإسلام والحداثة، وما إلى ذلك من التصنيفات ذائعة الصيت، ولكلٍ منهم أصول نظر، هي على الحقيقة بين الإبستمولوجيا والإيديولوجيا.

لقد نظر بعض هؤلاء وبضمنهم في الواقع دعاة القطيعة مع التراث، ويقابلهم دعاة التتريث، ممن يُصنَفونَ بتيارات التقليد والمحاكاة، إلى قضية التراث والحداثة على أنها علاقة متناقضة في أصولها وفروعها، وتجاهلوا التفكير في علاقة ممكنة من شأنها أن تفك التعارض بين فُسطاطي التراث والحداثة، علاقة جديدة، تقول "إن التراث في الحداثة"، مثلما أن "الحداثة في التراث"، على أساس نظرة واقعية موضوعية، شاهدها الذي لا يخطئ، المعيش اليومي الحياتي للمجتمعات العربية والإسلامية، فليست المشكلة مختزلة في إطار إشكالية (التوفيق/ التلفيق)، وغيرها من التصنيفات ذائعة الصيت في ثقافتنا العربية المعاصرة.

إن الموقف الذي يقول باستعصاء المعادلة السابقة للعلاقة بين التراث والحداثة يأتي من نشطاء ما يُسمى بالتتريث أو النزعة التراثية، الذين يرابطون عند موقف الممانعة بين الأصالة المفترضة وبين الحداثة، ويزعمون كفايتهم النظرية والعملية العودة بالأمة إلى العصر المثالي، وتراثه، وينشؤون نوعاً من التعمية أو التمويه بتجاهلهم المقصود أو غير المقصود، لعمليات التطور التاريخي: الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي، التي تعيشها المجتمعات العربية والإسلامية. وغني عن القول أن مسارات التتريث، تُقصينا في الواقع عن مواقف البحث العلمي والنقدي، مثلما أنها تحرف نصوص التراث عن أصولها الأولى، لأن التتريث غير معنيٍّ بالعودة

إلى الأصول المبدعة المكوّنة لهذا التراث، بقدر عنايته بتشكيل خطاب نظري مُضمّن بإيديولوجيا تُعَظِم التراث عموماً، وتصرف الانتباه عن مضامينه الحقيقية.

يقود الاستعراض السالف لإشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر الباحث إلى حضرة المشاريع الفكرية، التي نهض بها العديد من المفكرين، الذين اتخذوا من التراث قضيتهم النظرية الأولى في بحوثهم، واحتلوا مواقع فكرية لافتة، قدمت قراءات ومقاربات نقدية ومنهجية، ذات مرجعيات وأصول نظر فلسفية مختلفة. وأياً كانت زوايا النظر وروافد البحث عند هؤلاء المفكرين، فإنها تبقى مُؤَطرة بأهداف تكاد تلتقي عند نقطة مشتركٍ جامع يتطلع إلى بناء فهم علمي موضوعي صحيح بالتراث.

إن قراءات هؤلاء قد جاءت مختلفة فيما بينها في مستويات عدة، نظراً لتعدد المنظورات المنهجية الحاكمة لإستراتيجية القراءة، ولكنها جَاسَت خلال حقول وتيارات: ماركسية، وبنيوية، وتفكيكية، وتاريخية، وتقليدية، وغيرها من القراءات التي زَعَمت تَصدّيها للتراث من منظور المعرفة العلمية به.

تموضع المفكر محمد أركون (١٩٢٨-٢٠١٠) معرفياً وفكريا في قلب هذه المشاريع الفكرية السابقة، وخص التراث بأغلب مساحات بحوثه ودراساته الوفيرة. وقد أكدّ دائماً بأن مشروعه النقدي يمثل قراءة غير مسبوقة في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر. وينبغي القول إن مَشروعه هذا فيه من الجِدّة، مثلما فيه من الجرأة والجسارة الفلسفية التي غاصت في الحقول المسكوت عنها في التراث، واقتحمت كل البنى والمناطق الراسخة المؤسسة لأنظمة الفكر المسماة اليوم بالإسلاميات الكلاسيكية (المؤلفات التأسيسية الأولى)، كما أنه تميزّ بتأكيد أركون الالتزام العلمي الضامن لمقاربة التراث مقاربة علمية، اتكاء على المناهج العلمية المعاصرة، المُستمدة من حقول متداخلة في ميدان العلوم الاجتماعية الحديثة.

لقد مَثّلَ أركون، في هذا الخصوص، محطة فكرية - معرفية، وفلسفية- نقدية مهمة في مسار الجماعة الفكرية الدارسة للتراث، من زاوية ضرورة معرفته بشكل صحيح في إطار تاريخيته أولاً، ثم من زاوية التعرف إلى أنظمة الفكر المُنتِجة له، وأخصّها العقل الإسلامي الكلاسيكي(الأصولي) ثانياً، ثم من زاوية مقابلته، وإدراجه في الحداثة ووظائفها المعاصرة التي تفرض نفسها على المجتمعات العربية والإسلامية ثالثاً. وقد تَطلبهُ هذا القيام بمقاربات علمية، من شأنها إنتاج معرفة مُطابقة لموضوعها، وعلى أساس الانطلاق من منهجية تاريخية _ نقدية _ تفكيكية، جَائِلة في كل حقول التراث الإسلامي، من غير أن تفقد دليلها الهادي حول فكرة

تاريخية كل من التراث والمعنى والحقيقة، وكل الأطر العقلية والفكرية الخاصـــة بإنتـــاج هـــذه الحقول.

بذل أركون جهوداً كبيرة امتدت عقوداً طويلة، إلى أن أرسيت هذه الجهود علـــى هيئـــة مشروع معرفي نقدي، انحصر جُلّه في التراث العربي الإسلامي، وجاء شاخصها الرئيس تحت عنوان "نقد العقل الإسلامي"، كاستراتيجية معرفية شاملة تنضوي تحتها حقـــول وموضـــوعات وعناوين كثيرة في الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً.

إن الطموح البحثي المعقد عند أركون ألزمه الانفتاح نقدياً وتأويلياً ومنهجياً وإجرائيـــاً، على مدارس وطرائق وفضاءات منهجية متشابكة، وعديدة الاختصاصات، ولكنه جادل في هـــذا الخصوص بأن مسألة المنهج لديه هي ما يميز مشروعه النقدي في التراث، بالنظر إلى تـــداخل مستوياته في حقول عديدة من قبيـــل: البحـــث التـــاريخي، والتحليـــل الألـــسني والـــسيميائي، والأنثروبولوجيا الدينية، وغيرها من المستويات الأخرى، التي تتعارض مع كل المناهج التـــي عَدّها تقليدية ووصفية، تبقى قاصرة، بالنسبة له، عن تحقيق معرفة علمية صـــحيحة بـــالتراث، وذلك على غرار مناهج الإستشراق والمناهج الكلاسيكية الإسلامية.

لقد انعقدت الإشكالية العامة في هذه الدراسة، على أساس محاولة تحليل ومقاربة رؤيـــة أركون الخاصة بقراءة التراث ونقد العقل الإسلامي المنتج لهذا التـــراث، والوقـــوف معرفيـــاً وتفكيكياً عند لحظتين فكريتين، شغلتا عقله: لحظة بسط رؤية أركون للكيفية التي يمكـــن مـــن خلالها إنجاز استعادة صحيحة لتراثنا، بما يتصل بمسألة كل الهمـــوم المعاصـــرة فـــي حيـــاة المجتمعات العربية الإسلامية، وذلك انتهاءً ببناء فكر إسلامي اجتهادي مُجـــدد، وإعـــادة بنـــاء الظاهرة الإسلامية المنبثقة من الحدث القرآني(القرآن في حالته الشفاهية ثم الكتابيـــة)، وفهمهـــا فهماً تاريخياً صحيحاً، لفتح الممكن التاريخي بإعادة توحيد الوعي الإسلامي تجاه تراثه وتاريخه، ثم لحظة تأسيس إسلاميات تطبيقية معاصرة، تتيح فهماً أوســـع للقـــضايا النظريـــة والمـــشاكل الإمبريقية، لمعضلات الفكر والمجتمع والواقع في عالم الإسلام، ومن شـــأن هـــذه اللحظـــة أن تتجاوز أولاً، بيداغوجيا(تربويات) ومنهجية الإسلاميات التقليدية، وثانياً، قيام علاقة صحيحة مع التراث والحداثة معاً.

إن الدراسة نهضت باسطة القول في الخطاب الفكري الأركوني، وهدفت دائماً ضـــمن حدود الإمكان المعرفي، إلى البحث عن أبرز مُوجهات النظرة الفكريـــة والفلـــسفية، والأدوات المنهجية والإجرائية عند أركون، انتهاءً إلى بسط نظريته في القراءة والتأويل، ومُوجهات النقد، التي تبقى سابرة بحساسية فلسفية عالية، لكن المشبعة بروح المؤرخ للفكر. ولم تكن عملية البَسط

والقبض عند التعامل مع نصوص أركون هيّنة ومُستطاعة على مُقتضى اليسر والسهولة، لأن تحليل هذه النصوص كثيراً ما يُدخل الباحث في الحيرة والارتباك، وإن كانتا لا تصلان إلى حد اللجاجة، وذلك من زاوية حسم خياراته وتحديدها حول ما يجب اعتماده من أفكار وردت في هذه النصوص، أو ما يمكن استبعاده منها، وذلك على مُقتَضَى الضرورة البحثية والمعرفية والأكاديمية، والسبب أن نصوصه احتشدت بأفكار فائضة بالمعاني، التي من شأنها أن تفتح الباب على أسئلة مركبة، وإشكاليات ثَرّى ليست هيّنة. فإذا كان أركون في مساره الفكري تأويلياً بخصوص مقاربة التراث، فإن نصوصه ذاتها أيضاً، تَفيض بالتأويل عند الباحث الذي يتصدى لها، وسيظهر ذلك في فصول الرسالة.

إن هذه الدراسة جاءت في جزءٍ منها محاولة لإظهار تاريخيّة التراث العربي الإسلامي، كما أكدها أركون في أغلب مؤلفاته وبحوثه، محاولاً أن يسدّ هذه الثغرة في فهمنا لكلٍ من الإسلام والتراث، بشكل عام، وأن يدعم جملة دراسات انطوت على نتائج بحثية جادة في حقل التراث، وحاولت هذه الدراسات، كما هو شأن بحوث أركون، أن تقف على حقيقة الدور الذي أدّاه الإسلام والتراث في صياغة شكل تاريخ الإسلام ومجتمعاته، بخاصة أن أركون عمل دائماً على إدخال عنصر التاريخ وفكرة التاريخية، خلال مقاربته للتراث، للرد على كل المحاولات الجارية على قدمٍ وساقٍ من مواقع الأصولية وغير الأصولية الساعية إلى فرض تاريخانية أصولية على التراث، كل التراث، فيما هو قد عمل جاهداً على تتريخ التراث، ترسيخاً لقيم الحداثة وفهم الحقيقة، بصورة مختلفة.

أما عن مُسوغ ظهور دراسة أخرى – بزعم القيمة المَضافة أحياناً – تبحث فكر أركون، وتتضاف أو تتساوق مع دراسات أخرى سابقة، فبمقدور الباحث تحديده بعاملين:

من الملاحظ أولاً: أن الدراسات التي بحثت في فكره، قد قصرت حقلها وشَرّرت مجالها في جزئية أو فرعية خاصة برزت في مشروعه، فذهبت نحو معالجتها وتأطيرها نظرياً في ضوء إشكالية حداثية، إيبستمولوجية ومنهجية معاصرة، أو في ضوء إشكالية تراثية أو أصولية قديمة، وبالتالي ربما غفلت هذه الدراسات عن مسألة أن جميع الحقول البحثية التي اندرجت فيها الإشكاليات التي أثارها أركون، إنما تصدر عن مِشكاة إشكالية كبرى واحدة، تبقى مؤطرة بالنسبة إليه بـ "التراث الإسلامي الكلي الحي"، على أساس أن مشكلة التراث هي أم المشاكل جمعيها في الفكر العربي الإسلامي.

أما العامل الثاني الذي نهضت على أساسه هذه الدراسة، فقد تَعلق بمحاولة الباحث تِبيان طبيعة الخصوصية النقدية التي مثلها مشروع أركون، في مقاربة التراث، من جهة الربط بين

التراث كمقولة مركزية من ناحية، وبين مستويات كل من المعرفة والحقيقة والمعنى من ناحية ثانية. ومن هنا فإن الدراسة حاولت أن تبين كل الرهانات المعرفية والعلمية لدى أركون، برسمه علاقة إيبستمولوجية بين كل من التراث والمعرفة والحقيقة والمنهج، وربط نتائج هذه العلاقة بمسألة مشروعية نقد العقل الإسلامي، الذي يُعدّ بأنه يمثل جُلّ مشروعه الفكري، ويحيط بكل جوانب إسلامياته، الجديدة المعتمدة على منهجية النقد والتفكيك.

إن هذه الدراسة لم تطلب مثلما أنها لا تزعم الإحاطة الكاملة بكل القضايا والإشكاليات التي انتظمتها كتابات أركون، وأثارتها بحوثه في التراث. وحسبها أنها رَامَت التحليل وتطلّعت إلى الكشف وتسليط الأضواء على أبرز هذه القضايا. كما أن هذه الدراسة لم تقرأ الإشكاليات التي فرضها التراث، ولا يزال يفرضها _ في الواقع _على الفكر العربي المعاصر، بقدر ما قرأت أو تقصدت بناءً مقاربة نظرية لطبيعة فهم أركون لهذه الإشكاليات، وتصدّيه معرفياً لمهمة وضع حلول نظرية وأخرى تطبيقية، تنهض جميعها في مشروع نقدي جديد يخص التراث والفكر الإسلامي.

انعقدت هذه الدراسة في مقدمة وخمسة فصول وخاتمة. وبيّنت المقدمة مَوقِعية فكر محمد أركون في مشكلة التراث. أما الفصل الأول، فتناول إشكالية التراث في الفكر العربي المعاصر، وتضمن عدة مطالب، وأما الفصل الثاني فقد تناول مشكلة التراث في فكر أركون، وجاء على قسمين، وأما الفصل الثالث فدرس فيه الباحث، مسألة التراث والمعرفة، أما الفصل الرابع فانعقد تحت عنوان التراث والحقيقة، فيما عالج الفصل الخامس قضية التراث والمنهج، كما برزت في مشروعه الفكري النقدي.

وجاءت الخاتمة جَائِلة بين الاستنتاجات التي خلصت إليها الدراسة، وبين التساؤلات النقدية وغير النقدية، كما والخلاصات الخاصة بالمشروع النقدي عند أركون.

تمهيد:

تُعدّ قضية التراث من أهم إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بل قد يكون من الجزم القول إنها أضحت الشغل الشاغل لهذا الفكر منذ أزيد من ثلاثة عقود، بما تمثله من ثنائية ضدية، عنوانها الرئيس، التراث والنهضة، التي تُصاغُ على أنحاء وتنويعات عديدة، من قبيل الأصالة والمعاصرة، أو التراث والتجديد، أو التقليد والتجديد، أو التراث والحداثة، أو الموروث والوافد، وهي جميعها ثنائيات ذائعة القول والإنتشار في الثقافة العربية المعاصرة. وقد كانت ولا تزال تحتل مساحة واسعة في الكتابات والأعمال الفكرية والثقافية العربية، وفي الندوات والمؤتمرات. وهي كانت بالفعل، قد أشغلت بشكل أو بأخر أفكار الجيل النهضوي العربي منذ القرن التاسع عشر، وربما وجد هذا الجيل بعض الإجابات النظرية عن الأسئلة التي كانت قد أُثيرت، وقتذاك، ودارت حول مشكلة الأصالة والمعاصرة، ولكنه في الواقع أورث عصرنا الراهن جزءاً كبيراً من هذه القضية.

تندرج الجهود الفكرية المعاصرة في جزء منها، في خِضم الأسئلة المستأنفة اليوم حول ذات القضية المجددة، الرامية أساساً إلى بلورة وإنجاز المشروع النهضوي العربي، الذي لا يجد تحققاته المطلوبة كما يجب، وبما يلبي تطلعات المجتمعات العربية المعاصرة. كما تندرج في جزئها الآخر في إطار الكيفية المعرفية والإبستيمولوجية الجديرة بفهم طبيعة التعامل، وكذا العلاقة التي ينبغي أن نقيمها مع تراثنا القديم.

إن الأسئلة الجديدة أو المجددة التي تدور اليوم حول التراث تأتي جائلة، وربما حائرة، بين تيارات واتجاهات وقراءات متباينة، قدمت مقاربات حول الموقف من هذا التراث، وعلى أساس التحقق من كل ممكنات الإفادة منه في شؤون الحاضر والمستقبل، أو نقطع معه قطيعة حاسمة. بيد أن أكبر المشاكل إثارة للفكر في هذه القضية تكون عندما تقام تلك العلاقة الضدية أو حتى اللاضدية بين منظومة الأصالة، أو (نموذج الماضي/ التراث)، وبين منظومة المعاصرة، أو (نموذج الحاضر/ الحداثة). فقد فرضت هذه العلاقة المثيرة للاحتجاج الفكري عند كثير من المثقفين العرب المعاصرين، حالة من القراءات يمكن وصفها بالقراءات المأزومة، الأمر الذي يفسر ارتفاع منسوب الايديولوجيا فيها، وتذبذب التحليل الابستيمي، إلا أن هذا لا ينفي وجود قراءات جادة قدّم أصحابها مقاربات نظرية في التراث، أكدوا فيها أولوية المعرفة العلمية به.

لا يمكن حُسبان هذه الإشتغالات كلها، منفصلة عن الحدود المنهجية التي يمكن من خلالها معالجة التراث قراءة وفهماً وتأويلاً، إذ إن مسألة المنهج تُعد تأسيسية لازبة لفهم التراث، كما أن

دأب المستشرقون، من بعد، على ترجمة كلمة " الحديث " ، " أحاديث الرسول وأقوالـــه إلى كلمة (السنّة) سنة الرسول، وعنوا في الحالين معنى التراث"[١]. فيمـــا يـــرى العـــروي أن التراث بمعنى السنة هو، الطريقة أو المنطق الذي يوجه الثقافة ويحكم مساراتها[٢]. وقد يستعمل آخرون كلمة سنة "Tradition" للدلالة لا على المذهب السني فقط، وإنما علـــى معنـــى الـــسنة الإسلامية الكلية توخياً من تفضيل اتجاه على آخر أو فرقة على أخرى[٣].

والواقع أن التمييز بين التراث والسنة مطلب ضروري في التعريف، ذلك أنه في حدود القول بلفظ الموروث أو التراث، تكون الإشارة إلى أدبيات وأشكال كلامية أو سلوكية، وصـــلت إلينا من الأجيال السالفة. وهذه الأشكال أو المنجزات من التراث تتوازى على مستوى واحد، لا يُضاف أي قسم منها إلى شخص بعينه، ولا يمتاز جزء عن الآخر بكونـــه أقـــدم وأعـــرق[٤]. ويختلف الأمر حين نستعمل كلمة السنة التي تشير إلى السنة النبوية حصراً، حيـــث تتـــصرف الدلالة للتو إلى "أحكام واختيارات جرت في فترات متعاقبة قُبلت أثناءها أقوال وأعمال ورُفضت غيرها. إننا نشير بالتالي إلى جماعات وأشخاص كانوا وراء تلك الأحكـــام والاختيـــارات"[٥]، وصودق عليها من العلماء والأصوليين.

ومع وجاهة هذا التمييز إلا أن فكرة الأصل الواحد لها تبقى حاضرة، ذلك أن التـــراث، عند البعض، "نشأ من مركز واحد، وهو القرآن والسنة، فلو لم يكن هناك قرآن لما قام التـــراث القديم ولما نشأت الحضارة الإسلامية"،[١] فالمرتكز الأساس، هو مرتكز عَقدي– ديني، يتعـــدى مفهومه الحصري فكرة العرب والعروبة ليشمل التراث الإسلامي المشترك لدى جميع المسلمين، أيا تكن مرجعياتهم اللغوية والثقافية والتاريخية، ويشتمل على ثلاثة أصول تأسيسية كبرى، أولها القرآن، ثم الحديث النبوي، وثالثها القانون الديني أو الشريعة[٦]. ويبدو أن هذا قد جاء مُتفقاً مـــع القدر التاريخي للجماعة الأولى المؤسسة للمعتقد الديني، بوصفه قدراً دينياً، ابتداءً، قبل أن يصبح تجسيداً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً في مرحلة لاحقة. فقد كان على الجماعات الداخلة في الإســـلام أن تصير أمة، وأن يكون لها تراث، وأن تُصاغ كجماعة منسجمة في الممارسة والوجدان[٧].

---

[١] خشبة، سامي، مصطلحات فكرية،ص١٠٢.
[٢] العروي،عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ،ص١٩٢.
[٣] أركون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية،ص١٧.
[٤] العروي، عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ،ص١٩٢.
[٥] المرجع نفسه، ص١٩٢.
[١] حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص١١.
[٦] أركون،محمد،الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،ص١٩٠.
[٧] أومليل، علي، الخطاب التاريخي، دراسات لمنهجية إبن خلدون،ص١٤.

يبدو واضحاً أن مصطلح التراث ينطوي على صيغة مشتركة بين مصطلحي التـــراث، بمعنى الثقافة والحضارة وما تشتمل عليه من آداب وعلوم وفنون ومعارف ،وبين السنة بوصفها الطريقة، وتكون الإشارة هنا إلى الأبعاد الدينية والعقدية. وعلى الرغم من حقيقة نقطـــة البـــدء الإلزامية – كما يبدو– للتراث، بوصفها لصيقة بالحدث الإسلامي أو الظاهرة الإسلامية عموماً، فإن التراث، كما يُفهم اليوم لم يعد قاصراً على الموروث الديني أو شبيهه حصراً وأساساً، بـــل اتسعت دلالته لتشمل المضمون الفكري والأدبي واللغوي والفني والجمالي[١]. وربمـــا توســـعت دائرته لتشمل "البُنى الاجتماعية وأنماط القرابة والنظم السلطوية وأساليب تنظـــيم العمـــل"[٢] ولا يمكن عده مُقتصراً على المعنى الديني، حتى وإن تشكل، ابتداءً، من الظاهرة القرآنية، والظاهرة الإسلامية، بحيث يفرض استخداماً عمومياً من دون تمييز بصفته كيساً أو جراب الحاوي[٣].

ولعلّ هذا الاستخدام قد صيّره موضع خلاف واختلاف من جهة تحديد مضامينه ومحتواه. فتارة يُنظر إليه بوصفه تاريخ الماضي، " وتارة أخرى "هو الجانب الديني العقائدي، وطوراً ثالثاً، هو الإنتاج الأدبي والفلسفي واللغوي دون غيره"[٤]. والتراث من بعد في حقيقتـــه الذاتيـــة مُتحقـــق بالفعل مادياً وموضوعياً في صورة نصوص وأفكار، وفي معرفةٍ علميةٍ، وممارسةٍ، وربما أبعد من ذلك، في هيئة عمارة أو بناء أو نظام حكم وخبرات، فقد وُجد على هذه الأنحاء زمنياً فـــي لحظة تاريخية – اجتماعية معينة، وإن كانت تنتسب إلى الماضي، وسابقة علـــى وجودنـــا[٥]. وبوصفه كذلك فإنه " يشمل كل التجليات التاريخية والسوسيولوجية للإسلام، وليس فقـــط أحـــد خطوطه أو اتجاهاته، من قبيل القول بالتراث المستقيم أو الأرثوذكسي"[٦].

التراث، إذن، يخص كل الأمة العربية الإسلامية، بصرف النظر عن الأصول العرقيـــة البعيدة والمتنوعة التي تجاورت وتمثلت هذا التراث بطرق وأشكال مختلفة[٧]. ويبـــدو أن هـــذه التجليات ليست مجرد عقائد نظرية ساكنة، ولا حتى شكلاً من أشكال الحقائق الجزمية التـــي لا تتغير، وإنما هي بالأحرى "مجموع تحققات في ظرفٍ معين وفي موقف تاريخي محدد، وعنـــد جماعة خاصة تصنع رؤيتها، وتُكوّن تصوراتها للعالم"[٨].والتراث في هـــذه المـــستويات مـــن التحقق يرتكز إلى معنى من معاني التركة، أي تركة الأجيال السابقة المادية والمعنوية التي تنقل

---

[١] بن عبد الجليل،المنصف،التراث والمعاصرة،ص٤٦-٤٧.
[٢] العظمة،عزيز،التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)،ص١٧٣-١٧٤.
[٣] اركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٢٤-٢٥.
[٤] المراكشي، صالح، في التراث العربي والحداثة، ص٦-٧.
[٥] العالم، محمود أمين، مواقف نقدية من التراث، ص١٠-١١.
[٦] اركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٨٩.
[٧] عمارة، محمد، نظرة جديدة إلى التراث، ص٧.
[٨] حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص١٣

معها السمات الحضارية والثقافية، من جيلٍ إلى جيل ويتلقاها الأفراد، فتصبح بالنسبة إليهم تراثاً يَدينُون به إلى الأجيال السابقة التي أورثتهم كل هذه النماذج الثقافية التي بين أيديهم[١]. ومؤدى هذا الفهم هو، أن التراث يمتلك قابلية الانتقال من الماضي إلى الحاضر، إمّا لخاصية جوهرية وذاتية يتصف بها تجعل منه تراثاً حيّاً وفاعلاً وشغّالاً، و إمّـا لاعتبـارات تخـص الحاضـر وحاجاته ومطالبه[٢].

في هذه الحال، لايمكنه أن يؤول إلى مجرد نصٍ مرسومٍ في الكتب أو أثر مُشاهد، بـل يأخذ صفة التداولية في الحياة والوجدان والتفكير، ويفرض أنماطه التي تنتقل خلال فترة طويلة من التاريخ[٣] بين الفئات الاجتماعية التي تنتمي إلى هذا التراث الحي الكلي . ولأنـه يفـرض حضوراً ماثلاً في الحاضر عندها، فإنها لا تكتفي بمجرد تمثّله كقيمة فاعلة، بل تشعر بمسؤولية نقله على مر الأجيال اللاحقة[٤]، لأنه في الحقيقة نتاج عمل جهود أجيال متلاحقة من المسلمين الأوائل الذين صادقوا على المدونات الرسمية النهائية كالمصحف وكتب الحديث النبوي وأحياناً التفاسير التأسيسية[٥].

ثمة من يُنشيء جدلية لهذه القيمة الحية التي يحتلها التراث من خـلال عمليـة القـراءة المستمرة له، وهي أشبه ما تكون بالدائرة التأويلية عند التأويليين والمُشتغلين فـي النـصوص، وتفسير التراث. فالتراث من حيث تَوسّط حال وجوده في لحظة القراءة، هو بالضرورة "داخـل تكوين وعي قارئه ومستقل عنه في آن، فهو معرفياً داخل شعور هذا القارئ وخارجه معاً. ومن ثم فهو– وجودياً (انطولوجياً)– واقع (هنا) فيما يقرأه هذا القارئ (الآن)، وواقع (هناك) فـي ماضيه الخاص في وقت واحد، خلال فعل القراءة الذي يتوسط ما بـين الـذات والموضـوع، الماضي والحاضر، كأنهما "مرج البحرين يلتقيان"[٦]. واستقلالاً عن التأويل السابق، فإن التراث في إفصاحه الجلي يغدو تداولية تمفصل أو التقاء أوفصل ووصل، فهو، من جهة، يحوز علـى استقلاليته الأنطولوجية خارج تكوين وعي القارىء بوصفه مُنجَزاً بشرياً له شروطه التاريخيـة التي أنتجته في الزمن الماضي، وهو، من جهة ثانية، وفي لحظة فعل القراءة من قِبَل القـارئ يصبح حاضراً في وعيه ومسئولاً عن تكوين جزء منه. وهذا يقتضي القول بـأن جـزءاً فـي

---

[١] زيادة، معن (محرر)، الموسوعة الفلسفية العربية، مادة "تراث"،(ابراهيم الحيدري–محمد الزايد)، مجلد١، ص٢٤٥.
[٢] الميلاد، زكي، من التراث إلى الاجتهاد، ص٢٤٧.
[٣] أومليل، علي، في التراث والتجاوز،ص١٦.
[٤] بونت، بيار، إيزار، ميشال، معجم الاثنولوجيا والأنثروبولوجيا، مادة "تراث"،ص٣٦٦.
[٥] أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٨٢.
[٦] عصفور، جابر، قراءة التراث النقدي، ص٦٩.

التراث كان معاصراً للمرحلة التاريخية ولروح الثقافة التي نشأ فيهما، ولكنه أيضاً يحمل مؤثرات ثقافية وحضارية إنسانية واضحة[١].

إن مثل هذه العلاقة البرزخية للحضور والغياب بيننا وبين التراث ،تنطوي على مستويين من الوجود والمعرفة، تتوقف عليهما حقيقة الفهم والتناول للتراث. فعلى مستوى المعرفة، فإنها ينبغي أن تحوز على شروط القراءة الإيبستمولوجية التي تسمح بتكوين وعينا النقدي به من خلال الحفاظ على إستراتيجية الاستقلالية والانفصال التي تتطلبها الحالة النقدية للباحث. أمّا على مستوى الوجود، فإن هذه العلاقة تسمح بحضور التراث حياً وفاعلاً من غير أن نفقد وعينا النقدي المستقل. هاتان الخطوتان من شأنهما أن تسمحا بالتداخل والتخارج معه " التراث"، وتُفضيان إلى علاقة معرفية موضوعية، في التعامل معه.

يظهر أنه لا مناص، عند هذا الحد من النظر والعرض على وجه التخصيص والتحديد للمسألة على صعيدي التعريف المفهومي والإجرائي، من النظر في الكتابات العربية المعاصرة بغرض إضاءة مستفيضة للمصطلح. وهذا أمر تفرضه حقيقة وجهات النظر وتياراتها التراثية. فمصطلح التراث يخضع إلى شتى أنواع المُصادرات، ويتأثر بطرائق النظر التي تعود، في حقيقتها، إلى اختلاف المشارب والمرجعيات وكذا مناهج البحث والأدوات المعرفية التي طُبّقت أو أُسقطت على التراث، مع حُسبان أصحابها أن قراءاتهم له ظلت في إطار الفهم الموضوعي العلمي.

تتضح، للوهلة الأولى، صعوبة استقراء تعريف التراث في الفكر العربي المعاصر على طريقة المناطقة في رسم حدود الأشياء بالتعريف الجامع المانع، الأمر الذي يستلزم طريقة العرض وإيراد التعريفات التي تتسم بطابع الإجرائية أيضاً.

تمحورت التعريفات حول معنى الوراثة والانتقال من الماضي إلى الحاضر، فالتراث هو، "كل ما انتقل إلينا من نصوص مخطوطة في مختلف الميادين وأصبح مُلكاً خاصاً بنا دون غيرنا من الأمم والشعوب الأخرى، في مجالات الأدب والعلم والفقه والسياسة"[٢]. كما أنه أيضاً، عند حنفي،" كل ما وصل إلينا من الماضي داخل الحضارة السائدة. فهو إذاً قضية موروث، وفي نفس الوقت قضية مُعطى حاضر على عديد من المستويات. والتراث (من بعد) هو نقطة البداية كمسؤولية ثقافية وقومية"[٣]. كما أنه يمكن أن يكون كل " ما ورثناه عن الذين سبقونا ونحن منحدرون عنهم عرقياً أو ثقافياً. فهو، حصيلة حضارية جمعها القوم بالعلم والعمل بجهود فكرية

---

[١] البدور، سلمان، العالم الثالث. الهوية والحضارة، ص١٩.
[٢] المراكشي، محمد صالح، في التراث العربي والحداثة، ص٧.
[٣] حنفي، حسن، التراث والتجديد،ص١١.

وقوات بدنية، وفيه الأدبي والروحاني والوجداني والذهني، وفيه المادي. فالتراث حصيلة من الإنجازات والتجارب والخبرات والمواقف والقيم"[١]. ولا يندّ عمّا سبق، تعريف العمري القائل بأن التراث،" هو ما ورثناه عن آبائنا من عقيدة وثقافة وقيم وآداب وفنون وصناعات وسائر المنجزات الأخرى المعنوية والمادية. ومن ثم فلن يقتصر التراث على المنجزات الثقافية والحضارية والمادية، بل إنه يشتمل على، القرآن والسنة الذي ورثناه عن أسلافنا"[٢]. يبدو إن صيغ(الماضي، والوراثة، والموروث، والحضور)، تبقى صيغاً من الثوابت طالما أن التراث يبقى، " كل ما وصل إلينا من الماضي، أي ما ورثناه تاريخيا"[٣]، مُنتسباً إلى هذا الماضي، " قبل أن يُصبح شأناً معاصراً لكل الفئات السياسية والأيديولوجية والاجتماعية التي انتسبت كل واحدة منها إلى تراث جزئي خاص بها من مجموع هذا التراث الكلي"[٤].

قد لا يكفي أن نصف التراث بالماضي الذي نختلف حوله سواء بالانتماء إليه أو القطيعة معه، لأن هذا الاختلاف يراه البعض مُزيفاً بسبب أن تراثنا يُشكّل زمناً من أزمنتنا التي لا تنفكّ عن الحضور فينا بشكل أو بآخر[٥]. وهو من بعد –بحسب الجابري– "كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أم البعيد"[٦]، ويشتمل على مضامين روحية وفكرية في ذاكرتنا الثقافية، عربياً وإسلامياً وإنسانياً[٧]. ويُلحَظ أن المقاربة السابقة ترى أن التراث ليس هو ما ينتمي إلى الماضي البعيد فحسب، بل هو أيضا ما ينتمي إلى الماضي القريب، فالماضي القريب متصل بالحاضر، والحاضر هو نقطة اتصال الماضي بالمستقبل، وهو حاضر فينا من جهة اتصاله بالماضي وهو التراث[٨]. ولكن الجابري يعود ليعرّف التراث بمعنى القديم، أو الماضي البعيد ويحدد محتواه بكونه، " جماع المضامين الدينية – الروحية والفكرية الفلسفية – الكلامية والأخلاقية والأدبية والفنية قبل عصر الانحطاط"[٩].

ولمّا كان التراث فيه ما يوافق عصرنا ويستمر فينا لمصلحتنا حتى الوقت الراهن[١٠]، فإنه لا بد أن يشكل جزءاً من صيرورة الحاضر، فتراث مرحلة محددة هو عامل فاعل في مرحلة لاحقة إلى أن يتم تجاوزه. على أن تُفهم المُجاوزة، بحسب هذا الرأي، من خلال أدوات التحليل

---

[١] فنطر، محمد، منزلة التراث في نهضتنا القومية، ص٣١-٣٢.
[٢] العمري، أكرم ضياء، التراث والحداثة، ص٢٢.
[٣] جدعان، فهمي، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، ص١٦.
[٤] العظمة، عزيز، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)، ص١٧٣-١٧٤.
[٥] حرب، علي، الفكر والحدث، حوارات ومحاور، ص٩١-٩٢.
[٦] الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص٢٢.
[٧] الطحان، محمد جمال، قراءة التراث بين النص المفتوح والنص المغلق، ص١٢٩.
[٨] الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص ٤٥.
[٩] الجابري، محمد عابد، المشكل والمنهج، في المنهجية في الآداب والعلوم الإنسانية،ص٨٢.
[١٠] اليافي، نعيم، أوهاج الحداثة، ص٥١.

الماركسي. فبحسب هذا المستوى من التعريف، فإن التراث لا يكون كذلك إلا عند اعتباره النتاج الفلسفي الأيديولوجي الذي لم يتم تجاوزه، "بما يعنى ذلك تجاوز البنية الاقتصادية الاجتماعية" ،وبالتالي الأيديولوجية، فقد ظل التراث الذي هو إيديولوجيا طبقة سائدة في مرحلة معينة أساساً، هو الأيديولوجية السائدة. وبالتالي فليس التراث عندنا جزء من الماضي، بل إنه جزء من الحاضر. إنه الإطار المكوّن للأيديولوجية السائدة والتي تقف عائقاً أمام حركة التقدم"[١]. وعليه فإن طبيعة الموقف الذي نتخذه من التراث لا يمكن أن يبقى مشروطاً أو حبيس نظرة لا تجد فيه شيئاً سوى الماضي الذي تجاوزناه، بسبب أن حقيقته في ذاتها تظل مشروطة بمدى معرفتنا به، وبطبيعة موقفنا منه، الذي يبقى في الواقع ليس موقفاً من الماضي وإنما هو موقف من الحاضر، فبقدر أو بالأحرى بكيفية موقفنا من الحاضر يكون موقفنا من الماضي[٢]. يبدو ظاهراً أن الاختلاف في مستويات تعريف التراث مرجعه إلى الاختلاف في مواقع الفئات الاجتماعية والفكرية التي تدرسه،التي تبقى محكومة بمرجعيات نظرية وفلسفية وأيديولوجية.

بقيت، هنا، مسألة أخرى هامّة بصدد الوقوف على تأصيل مفهوم أوضح للتراث، في ثقافتنا العربية المعاصرة. أعني، في هذه المسألة، قضية العلاقة التمييزية بين التراث والمقدس، أي بين ما يُنظر إليه في التعريف بوصفه تراثاً من أعمال البشر، وهم هنا العرب والمسلمون وحاصل اجتهادهم وتفكيرهم في الحقول المختلفة، وبين ما هو وحي وقرآن أو سنة، ويخرج عند الكثيرين من دائرة التراث، ويتحصّن في دائرة المقدّس.

إن ثمة فرقاً كبيراً بين القول " بتقديس التراث"، وبين " تقديس المقدّس". ففي الحالة الأولى لحظ جدعان أن هناك من ربط علاقة مصطنعة بين التراث والمقدس، انطلاقاً من علوم القرآن وعلوم الحديث، وعلوم أصول الدين والفقه، إذ إن هذه العلوم عززت الشبهة عند هؤلاء ومن حذا حذوهم[٣]، للقول بتقديس التراث. ومنشأ اللبس في قدسية التراث أو عدم قدسيته يعود إلى الاتفاق أو عدم الاتفاق على توصيف دائرة التراث أو حصر عناصره، ومكوناته. فبعض التقليديين الإسلاميين، كما يرى اليافي، يُصرّون على أن التراث يشتمل على موجه ومؤثر ديني مقدس، وآخر هو نتاج العقل العربي- الإسلامي، وهذا النتاج هو ما يُدعى بالتراث، أما القرآن فهو نص ديني مقدس[٤]. ولكنهم يسحبون مِسحة التقديس على كلا المكونين. وهكذا فقد أصبح التراث الإسلامي كله، بالنسبة لهم، مقدساً ومعصوماً، وليس القرآن فقط، مع أن هناك فرقاً واضحاً بين النص القرآني ومقاصده المباشرة وما جاء بعده من تفسيرات وشروحات.ويبدو أن

---

[١] كيلة، سلامة، تناول التراث العربي، ص ٦١.
[٢] العالم، محمود أمين، مواقف نقدية من التراث، ص ١١.
[٣] جدعان، فهمي، نظرية التراث،ص١٨.
[٤] اليافي، نعيم، نقد العقل العربي في مشروع الجابري، ص١٣٣.

كثيراً من المسلمين، كما يرى أركون، لا يدركون هذا الفرق بسبب نقص الحس التاريخي لديهم[١].

لا يسري الحديث في مستوى تقديس المقدس إلا على القرآن بوصفه نصاً مقدساً، فيما قراءته المُصيّرة اجتهاداً وتراثاً فليست أمراً مقدساً "، ولذلك ينبغي قراءة النص القرآني وقراءة التراث، مع ضرورة التمييز بينهما، بحيث يُقدس النص وتُنفى القداسة عن كل ما يدور حوله من نصوص مُفسّرة شارحة، هي بمنزلة تراث لنا"[٢]. إن التراث، هنا، يتخذ لنفسه وضعية القيمة المعرفية المُثمّنة من جهة علاقته بالوحي، الذي شكّل نصاً مرجعيا[٣] لكل حالة انتاج فكري وثقافي دخلت في إطار تاريخية التراث. وربما أوحت هذه العلاقة الضرورية للكثيرين "لكي يعتبروا أن الماضي كله، سواء منه ما يُدعى تراثا بالعموم، أو ما يُدعى تراثاً مقدساً يتمثل في النصوص الدينية الأصلية"[٤].

إنه في حدود الفهم بأن القرآن نص ديني مقدس، فإنه يصح القول بأنه ليس "جزءاً من التراث ،و ليس مما يدخل في المنجزات الانسانية التاريخية، فهو يتجاوز التاريخ ويعلو عليه برغم حضوره فيه وتوليده لجوانب أساسية من التراث"[٥]، لأن كل العلوم الإسلامية هي عبارة عن كلام تاريخي على النص الديني أو الوحي[٦] إذ "لا مُدخلاً ذاتياً للأمور الإلهية في دائرة التراث، فالله ليس مُنجزاً لتراث أو صانعاً له، وهو ليس مُورثاً لمنجزات تراثية"[٧]. ولذا، فإنه لابد من التمييز بين الدين/ النص من جهة، والفكر الديني من جهة أخرى. فالوحي/ القرآن يخرج من إطار مفهوم التراث، أما الفكر الديني الذي يعني إعمال العقل الإنساني، سواء في قراءته للنصوص المقدسة أو أي نشاط فكري آخر، فهو الذي يُدعى تراثا[٨].

يتأكدللنو أن التراث بما هو في حقيقته يدل على المنجز البشري الذي يحتوي على شروطه الإيبستيمولوجية والاجتماعية والثقافية والتاريخية، يتمثل في "الوجوه المتحققة بالفكر والثقافة والعلم والتقنية والقيم الخلقية والجمالية، أي كل المصنوعات والقيم"[٩]، وأي كلام عن

---

[١] أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢١٣.
[٢] الطحّان، محمد جمال، قراءة التراث، ص١٤٣.
[٣] الميلاد، زكي، من التراث إلى الاحتهاد، ص ٢٤١.
[٤] خلف الله، محمد أحمد، علاقة الهوية والتراث بالإسلام، ص ٤٥.
[٥] جدعان، فهمي، اسس التقدم عند مفكري الاسلام، ص ٥٦٢.
[٦] جدعان، فهمي، نظرية التراث، ص١٩.
[٧] المرجع نفسه، ص١٧.
[٨] سحبون، علي رحمونة، إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر، محمد عابد الجابري وحسن حنفي نموذجا، ص٢٢.
[٩] جدعان، نظرية التراث، ص١٧.

القدسية لن يخص إلا نص الوحي، فيما التراث بما هو نتاج الفكر المشتغل على النص، يخضع للنقد والتمحيص والمراجعة. وقد نقبله وقد نرفضه، وهو ليس شيئاً مقدساً على وجه التحقيق[١].

إن الاضطراب في فهم العلاقة المفهومية بين التراث والمقدس، الذي ولد سوء فهم على المستويات المعرفية والتاريخية و الأيديولوجية، يعود في أصوله إلى سمة القدامة التاريخية لنشأة التراث في الحقبة الأولى من تاريخ الإسلام، عبر الجهود الحثيثة والدائبة المشتغلة بالنصوص الدينية بين الفئات المتنافسة عقدياً وسياسياً آنذاك. فثمة، في هذا الخصوص، نوعان من النصوص المسئولة عن تشكيل التراث، تبرز أولاً، النصوص التأسيسية الأولى المتمثلة بالقرآن والحديث، ثم هناك ثانياً، النصوص التفسيرية الشارحة والمفسرة للأولى. ولظروف ومقتضيات يتداخل فيها الديني مع غير الديني" نشأت علاقات وظائفية فاعلة كائنة بين النص الرسمي الناجز والمغلق (القرآن والحديث)، وبين النصوص التي انبثقت عنها وفسرتها"[٢]،و أصبحت نصوصاً تأسيسية، قامت أساساً على تخوم وحواشي النص البدئي الأول المتمثل في القرآن. يَلْزَم هنا، التفريق بين النصوص المُشكِلة للتراث، وبين النصوص التي لا تعدو كونها هي نفسها تراثاً. فالأولى تمثل حالة الأصلانية البدئية المُتعالية المصدر، والثانية تمثل حالة اشتغالية الفكر والنظر في النص المتعالي، فهي لا تعدو كونها مُنجزاً تراثياً أنتجته عقول منخرطة في لُبّ التنافسات والاحتدامات النظرية المحكومة بشروطها التاريخية والثقافية والاجتماعية، ولكنه أخذ صيغة "التراث الإسلامي المقدس والمثالي، كما تراه كل جماعة أو فرقة من الفرق الإسلامية. فهناك تراث سني، وتراث شيعي، وتراث خارجي. ترسخت هذه التراثات بواسطة مجموعات الحديث التي أنجزتها كل جماعة، والتي ترى في تراثها الخط الصحيح أو الإسلام الصحيح"[٣]. ولن ينجو الحاضرمن آثار الماضي ومفاعيله، بل إن رجال الحاضر توسّعوا في التقديس حتى لكأن التراث كله أضحى مقدساً، على نحو لم يكن – ربما– يخطر ببال القدماء. إذ هم عرفوه في حقيقته، أي نتاج عقولهم، فأكثروا في حمأة الصراع عليه من عبارات، التكفير والتزندق والفسوق والمروق في خصوماتهم النظرية والعملية.

ما يُفهم، صراحة، بمقتضى الاستنتاج المنطقي من الآراء السابقة، أنه ليس ثمة إمكانية مهما تضاءلت لاستنباط علاقة مفهومية ضرورية بين التراث والمقدّس، بحيث تستلزم كلمة التراث حضور القول أو الاعتقاد بكلمة مقدّس. إذ من المؤكد حصول علاقة إيبستيمولوجية بين التراث والنص المقدس، أي بين الذات القارئة والمفسرة وبين الموضوع، أي النص المقدّس،

---

[١] المرجع نفسه، ص١٧.
[٢] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٨-١٩.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد، ص١٠٤. أيضا. أركون، الفكر الاسلامي، قراءة علمية، ص٢٤.

نشأت في المستوى الأول كفعل اشتغال العقل على موضوعه، والاشتغال ليس هو الموضوع وإنما هو آثار الموضوع، التي لم تكن سوى نصوص تعد أثراً عن النص الأول المقدّس. ولكن الأمر في المستويات اللاحقة أخذ شكلين، على الأقل، من ميكانزم إنتاج التراث، شكّل الاستمرار في الاشتغال على النص المقدّس، ثم شكّل الاشتغال على النصوص المُنتَجة على النص المقدّس. وأحسب أن هذا الشكل الأخير هو المسئول عن شيوع الفكر المدرسي التقليدي الاجتراري في بعض حقب تاريخية في الفكر العربي الإسلامي، لا سيما في أغلب الخطابات الإسلامية المعاصرة التي تمارس التقليد المضاعف.

جملة القول في المسألة التراثية مناط الخلاف والاختلاف، والتمييز بين القُدسي والدهري، إنه إذا سلمنا بأن الحديث عن التراث لا يستقيم وتصح أصلابه إلا في حدود ما هو مبدَع إنسانياً ومن إنتاجه ومجهوده الخاص، فإن" العلاقة بين التراث والمقدّس علاقة مصطنعة تماماً. ولكن لا بد أن ثمة سبباً لدخول المقدّس في التراث. وهذه العلة آتية لا شك، من توهم دخول القرآن نفسه والسنة النبوية نفسها في التراث، باعتبار أنهما بحسب هذا التوهم عنصران مُكَونان من عناصر التراث. وهذا الدخول المُتوهم هو الذي أضفى على التراث طابع المقدّس"[١].

المبحث الثاني: في دواعي حضور مشكلة التراث ومُسوّغاتها.

تنحصر مهمة التحليل عند هذا المستوى في البحث في دواعي ومسوغات حضور قضية التراث في الفكر العربي المعاصر، على نحو تبدو فيه الأمور كما لو أننا اليوم بصدد حركة تراثية جديدة أو مُجَدَّدة. وتعبير حركة تراثية لا يستخدم، في هذا المقام، بوصفه حكم قيمة، وإنما هو وصف حال للفكر المشتغل على موضوعه، إذ أن هذه الحركة تشكل، كما يبدو، نقطة التقاء كل التيارات الفكرية المتعاملة مع التراث، وتحمل على عاتقها مهمة " إعادة إنتاج معرفتنا بذاتنا، وذلك بالانخراط الواعي في مشروع حضاري يُجَسّد لحظة النمط النموذجي، ويملأ فضاءنا ويكوّن شبكة مرجعية لعلاقاتنا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية"[٢].

ثمة من يناقش، ابتداءً، قضية حضور التراث انطلاقاً من مشكلة الأصالة والمعاصرة، ويتساءل "لست أدري من الذي أدخل تعبير (الأصالة والمعاصرة) في حياتنا الفكرية، فقد كانت المشكلة نفسها معروفة ومطروحة أمام جمهور المثقفين، منذ القرن التاسع عشر. وكانت

---

[١] جدعان، نظرية التراث، ص ٣٠.
[٢] كبيسي، محمد علي، قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر، ص ١٣٥.

مجادلات الرواد المحدثين من مفكري العرب حول الموقف الذي ينبغي أن نتخذه من التراث الماضي ومن علوم العصر تنتمي إلى صميم هذه المشكلة[١].

هذه إذن، مشكلة قديمة جديدة، لعلّها أخذت ملامحها تتضح بُعيد الاحتكاك بالغرب، في لحظة تاريخية غلب عليها التخلف والضعف عند العرب بمقابل القوة الظافرة للغرب على عدة مستويات[٢]. ومن هنا كانت قراءة النهضة ورجالها للتراث خاضعة لصدمة الوعي آنذاك، بُعيد الاصطدام والمواجهة مع الغرب. وواقع الحال أن المثقف العربي خضع للشروط نفسها التي قرأ فيها التراث، وأصبح مفهوما أن نجد تقييمات معاصرة لفكر النهضة تتفق إلى حد ما مع بعضها بخصوص المشروع النهضوي، الذي وصفه بعضهم بأنه هجين، وآخر بانقطاعه عن الواقع وثالث، بغربته واستلابه[٣].

قد يقول قائل، إنه كان من الممكن لهذا الفاصل الزمني الطويل –الذي يزيد عن قرن ونصف– أن يُوقف السجالات حول المشكلة، وإلا فمن المؤكد أن استمرار مناقشة المشكلة نفسها، والدوران في نفس التساؤلات الخاصة بما ينبغي أن نأخذه من التراث وما ينبغي أن نأخذه أو نقتبسه من معاصرينا، على طريقة أجدادنا الروحيين منذ أكثر من قرن، هذا الاستمرار ذاته يُعدّ سمة أو علامة من علامات الاعتلال لا الصحة العقلية[٤].

يتضح إذاً، أن الدعوة إلى إعادة النظر في التراث ليست جديدة، بمعنى أنها ليست وليدة اللحظة الأخيرة، فقد كانت قائمة منذ أكثر من قرن، بدأها فريق من المفكرين والمثقفين العرب برزوا كطلائع لتلك الحركة المسماة بالنهضة العربية الحديثة[٥].

كان مفهوما آنذاك أن تُطرح الأسئلة العويصة والمحورية، منها :هل التقدم يكون بإحياء التراث لكونه يصلح نموذجاً حضارياً للتنمية والتحديث؟ أم أن التوفيقية بين النموذج الغربي والتراث هي أدعى لنا للخلوص إلى تحقيق النهضة والتقدم؟[٦]. هذه أسئلة وغيرها كثير، لها مشروعيتها بالنظر إلى إلحاحية الحاضر آنذاك في خضم انطلاقة المشروع الاصلاحي النهضوي العربي، فقد استمر السؤال حول جدلية التراث والنهضة يؤسس لخطابات الإصلاح، سواء عن طريق إستعادة عناصر من المرجعية التراثية ومحاولة صياغتها في ضوء أسئلة النهضة (التيار

---

[١] زكريا، فؤاد، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، ص ٧٩.
[٢] يسين، السيد، ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ص١٢.
[٣] موصللي، أحمد، تجارب التنوير وإخفاقاتها في العالم العربي ، ص١٢٧.
[٤] زكريا، فؤاد، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ، ص ٧٩.
[٥] مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٧.
[٦] يسين، السيد، ندوة، التراث وتحديات العصر، ص ١٢.

الاصلاحي الفلسفي)، أو عن طريق رفض التراث والنظر إليه كعائق من عوائق استيعاب الحداثة الوافدة (التيارات التغريبية الليبرالية) [١].

إن الأسئلة المُستأنفة، اليوم، بخصوص هذه المشكلة الموروثة لم تُطرح في وضعية فراغ تاريخي، وإنما هي وجه تحوّلي جديد للمسألة، التي لم تجد الإجابات الشافية في الحالتين، ففي ظل الأوضاع الصعبة، فإن المجتمعات تبحث عن نظام أمان وتركن إليه وتحتمي به. كما وتبحث عن مصادر للأمل والثقة لكي تتعلق بها. وهي لهذا السبب تلجأ إلى تراثها ودينها وتقاليدها"[٢]. إن الصراعات والتمزقات التي عرفها العرب بين التراث والحداثة ازدادت حدّة و تعقيداً نتيجة انقطاعين تاريخيين لم يُعالجا حتى اليوم، وهما " انقطاع الإسلام الحديث بالقياس إلى الإسلام الكلاسيكي في أعلى ذُراه الفكرية والإبداعية. والانقطاع التاريخي للعالم العربي – الإسلامي بالقياس إلى أوروبا الحديثة"[٣]. في هذه الحال تجد عملية العودة إلى التراث مشروعيتها من زاوية صلتها الوثيقة كما يرى الكثيرون بأبعاد المشروع الفكري النهضوي، الذي يتقضانا عدم القطيعة مع كل من الماضي والحاضر، شريطة أن لا يغدو الماضي عبئاً على الحاضر والمستقبل[٤]، لأنه يُعدّ مرتكزاً لفهم بعض وجوه الحاضر، ولكن استيعابهما معاً استيعاباً علمياً يعني التجاوز نحو المستقبل، فكأنهما معاً يقعان ضمن إطار مشروطية إيبستمولوجية عنوانها الفهم والاستيعاب، وبالتالي قنطرة للولوج إلى المستقبل المتمثل بتحقيق المشروع النهضوي الجديد أو المجدد.

إن الحاضر لا ينفكّ عن الماضي الذي يُمسك بتلابيب الحاضر، ولذا فإن حقيقة حضور الماضي في ثقافتنا المعاصرة وانغراسه في بعض وجوه معيش الوعي العربي الإسلامي، تكشف أن هذا الحضور ما هو إلا صيرورة استمرار للجوهر في تجلياته، فيما الزمان "ما هو إلا عنصر خارجي يشهد ويسجل لحظات لا كيفية فيها وفي تتابعها، لكينونة هذا الجوهر، أي أنه دهر. والتاريخ بهذا المعنى مرور بالزمان على ذات مستمرة صاحبة هوية تستنسخ نفسها دهراً بعد دهر"[٥]. ومع أن هذا التحليل لمسألة حضور التراث ينطوي على نزعة نقدية صريحة من العظمة، لكنه يؤكد، أن فكرة التجاوز، لا تبدو ممكنة، بالنسبة لكثيرين، فالماضي يشكل حالة استمرار عضوي فينا، ويلزم أن يؤسس في جانب منه بعض الإجابات التي تخص الراهن من حياتنا، لا سيما أننا نعيش حقيقتين لازبتين: أولاهما، مجتمعية تكشف حالة الانسداد والإخفاق في

---

[١] عبد اللطيف، كمال، سؤال التراث ومفارقة التاريخ في الخطاب العربي المعاصر، ص٢٢.
[٢] اركون، الإسلام. أوروبا. الغرب، ص ١١٩.
[٣] اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٢٤.
[٤] إسماعيل، محمود، قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر، دروس في الهيرمنيوطيقا التاريخية، ص١٣٥-١٣٦.
[٥] العظمة، عزيز، التراث بين السلطان والتاريخ، ص ١٢.

العالم العربي، إثر تعرض مشروع النهضة والتقدم إلى تعثر انسحب على وجوه مختلفة، وثانيهما، إن الكثير من أسئلة مشروع النهضة في القرن التاسع عشر ما زال مُعلقاً ولا يلقى إجابات حاسمة، فيما الحداثة المُبتغاة لم تنجز إجابات شافية عن تلك الأسئلة ،الحال الذي يجدد مشروعية إعادة طرح المسألة من جديد(١).

ليس المقام، هنا، مقام الاستطراد حول جدليات خطابات القطيعة والاستمرارية بخصوص القول المستأنف تجاه الحركة المشتغلة في التراث، فذاك أمر يطول ويندّ عن البحث المخصص لهذه الجزئية. وعلى النطاق الإجمالي هناك من يزعم أن المشكلة كما تبدو في الخطاب العربي المعاصر لا معنى لها إلا داخل التصور النهضوي الذي يفرض نفسه في بعض الأوقات جزءاً من الإطار المرجعي لهذا الخطاب(٢). وهو تصور يتميز في تعامله مع التراث بالتقليد والتعصب والتكرار دونما إعادة نظر عميقة في مضامينه، فجاءت حركة الرجعة إليه وفق ما يرى مروّة حركة بدائية رجعية بأسلوبها، تقدمية بدوافعها، تعبيراً عن التحفيز القومي لمواجهة التحديات الاستعمارية، ولن تنجو من هذا الوصف بعض الجهود الفكرية المعاصرة(٣). فكأن كِلا التصورين النهضوي والمعاصر قد انطويا على نزعة انطوائية أو استرجاعية لتراث منظوراً إليه بوصفه سلاحاً للنضال ضد المركزية الثقافية الغربية، على حساب الاستيعاب النقدي التاريخي له، والذي لم يظهر في الحقيقة بوصفه كذلك إلا لدى نخبة أو قلة من الباحثين العرب المعاصرين من بين الكثرة الكاثرة في الفكر العربي المعاصر. ويبدو أن منشأ اللبس – بحسب الجابري – مرجعه إلى نقص القدرة على صياغة الإشكالية، فمحط النظر الحقيقي ليس التراث في ذاته، وإنما المعاصرة. وهذا الفهم يتوقف عليه مدى الوعي بالعلاقة بين التراث والمعاصرة. والمسألة، باختصار، تتعلق بفهم طبيعة منطق الاستمرارية مع التراث دون أن نتحول إلى كائنات تراثية، فالاستمرارية مع الحاضر هو استمرارية مع منجزات العقل الغربي، دون أن نخسر استقلاليتنا(٤). وما حقيقة المعاصرة إلا استشراف يُمكّنا من جعل التراث معاصراً لنا من ناحية، ويجعلنا واعين باشكاليته وهمومه، من ناحية أخرى. وبهذا يمكن تجسيد المعاصرة(٥).

تبدو مسألة العودة إلى التراث، ليست شذوذاً أو نظرة تحكّمية، فالمجتمعات العربية التي تنطلق من همومها الآنية والمعاصرة تجد نفسها مدعوة إلى الارتكاز إلى نظرية ما في التراث، ليتسنى لها الانطلاق من نقطة بداية صحيحة. أما الدواعي والأسباب، بمقتضى رأي العروي،

---

(١) بلقزيز، عبد الإله، أسئلة الفكر العربي المعاصر، ص ٧٨.
(٢) بوقربة، عبد المجيد، التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر، ص ٧٦.
(٣) مروّة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ص ٨-٩.
(٤) الجابري، محمد عابد، نحن التراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ص٢٦-٢٧.
(٥) المرجع نفسه،ص٢٧.

فإنها تكشف، من جهة، مميزات الحقبة التاريخية التي يعيشها العرب، حقبة تحول مـن التبعية والانعتاق والتحرر، وما لحق بها من أسئلة حادّة أو حارقة عن المستقبل، ومن جهـة أخـرى، خصائص و ميزات النخبة التي تسيّر عملية الانتقال[١]. ينبغي الاحتراز هنا، فالنظرة – ودائماً بحسب العروي – لا يمكن أن تنبع من داخل التراث والتقليد، إذ لابد لها أن تستقل عنه منهجياً كخطوة أولى ليُصار بعد ذلك وعلى جهة الممكن العودة إليه والحكم عليه، فهي نظرة برّانية " أو خارجية، إن لم نقل موضوعية تستعمل منظور التـاريخ كعنـصر معرفـي أساسـي لتكـوين الموضوعية العلمية، لحيازة شروط الانبعاث الذي لا يأتي إلا بكسب مفهـوم تـاريخي نقـدي للثقافة"[٢]. وعندئذ لا يمكن فهم نظرية التراث إلا بوصفها خطاب اللاعودة إلـى حالـة غيـاب العقل، إذ أن كل خطاب يهاجم العقل في هذا الخصوص سيكون عاجزاً عن الإبداع[٣].

من هنا، فقد اكتسبت قراءة التراث أهمية كبيرة عند العديد ممن جعلوه في بعض وجوهه جسراً يمكن العبور من خلاله إلى ضفاف التغيير وتحقيق النهضة. بيـد أن بعـض النظـرات صيّرته المقوم الوحيد للانبعاث، فيما رأى بعضها الآخر أن للتـراث دوراً مهمـاً فـي الحيـاة المعاصرة يدخل في المركب الحي الذي يشكل الأفراد والأمم نفسياً واجتماعياً وقومياً[٤]. ولكنها في المجمل نظرات لم تُسقط من حُسبانها دور الفكر المعاصر والعلوم الحديثـة فـي التغييـر والتقدم، فشرعت انطلاقاً من هذا الوعي تفتش عن مُمكنات المصالحة بين الأصـالة/ التـراث والمعاصرة/ الحداثة.

يكشف الإفصاح الجلي عن أن التفتيش في التراث هو في حقيقته تفتيش عن النهـضة، وتلك لحظة أصبحت اليوم لصيقة بالحداثة واشتراطاتها، فجاءت الدعوة للعـودة إليـه تعنـي، المراجعة النقدية له؛ وذلك لتأصيل ممكنات النهضة العربية. والمسألة، من بعد، لن تخلو مـن التثريب على ما يعدّه البعض نزعة تراثية، فمع أن التراث ينطوي على فكرة التثمين أو التقدير، إلا أن الاستغراق في قضاياه قد يشكل نزوعاً ماضويا يفضي إلى الركون في الماضي، الأمـر الذي يُنسي الإنسان العربي المعاصر حاضره ومستقبله، وبذلك يتحول من مُحفز إلى عائق أمام النهضة والتقدم[٥].

يبدو أن وضعية الإهتمام بالتراث المصيرة غواية حملت فئة من المثقفين والكتّاب العرب إلى الاعتقاد بأن الاشتغال به أصبح عُصاباً جماعيا، يحصل على حساب قضية الحداثـة التـي

---

[١] العروي، عبد الله، ثقافتنا في ضوء التاريخ،ص١٩٦.
[٢] المرجع نفسه، ص ١٩٦.
[٣] الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ص ١٨١.
[٤] جدعان، فهمي، نظرية التراث، ص ٣١.
[٥] نوح، علي، بنية العقل العربي، أهي رؤية تراثية أم رؤية عصريه، ص ٢٢٠.

تشكل ضرورة فكرية وعملية عاجلة وملحة، لأن التراث بنظرهم، هو مجرد ثقافة تنتمي إلى الماضي وينبغي ان تبقى من شؤون الماضي[١].

يمكن القول، إن التراث يمثل اليوم إهابة إستثنائية الحضور في حياتنا، فهو في نظرات مختلفة المستويات قد يُعد في أحد جوانبه قيمة معرفية، وأخرى تاريخية، وثالثة نفسية وربما أيديولوجية. على أن قضيته ستظل أحد هواجسنا الرئيسية في السنوات القادمة، وإلى أنها إن لم توضع بعد ذلك وضعا صحيحاً، قد تصبح مصدر قلق مّقيم وحيرة دائمة للأجيال التي ستنحدر من أصلابنا.[٢]

المبحث الثالث: في التراث بوصفه إشكالية.

المزعم الرئيس عند كثيرين أن التراث ينطوي على مضامين من شانها أن تفيد في شؤون الحاضر، وأنه بصورة أو بأخرى، يمكن أن يؤدي وظيفة تخص مشكلات هذا الحاضر، والمسألة تستدعي، على مستوى البحث فيه، معالجة بعض القضايا المتلازمة التي تمت بصلة لهذه الوظيفة. أولى هذه القضايا تتعلق بمسألة مشروعية أو عدم مشروعية العودة للتراث، وثانيها تتصل بمسألة كيفية استلهام التراث، وأما الثالثة، فمتعلقة بكيفية فهم التراث وقراءته، وهي من أعوص المسائل التي يختلف بشأنها الكثيرون بالنظر إلى اختلاف طرائق النظر، ومثل هذه المسائل وغيرها تدخل في إطار إشكالية التراث، كما تبدو في الفكر العربي المعاصر.

السؤال هو، كيف يمكن أشكلة التراث في إطار البحث في الجهود الفكرية المعاصرة؟. وأحسب أن الأشكلة(problematsation) لكثرة اندراجها، اليوم، في الخطاب العربي المعاصر، وتداولها في الأدبيات، تبدو كما لو أنها تَعِلة إنشائية أو رطانة لفظية. ولكن الأمر لا يخلو من كثير من النظرة المعمقة، لأن عليها يتوقف مناط النظر في قراءة التراث، كيفية ومنهجاً، نقداً أو تفكيكاً، ونظرة علمية، خضوعاً واستسلاماً أم استخداما أيديولوجيا صريحا، أو غير صريح. وكل هذه العمليات تتضمن، بشكل أو بآخر، ديباجة ليست سهلة من المُصادرات التصورية التي تتجاذبها أساليب بحث ونظر تتراوح بين الهم الايبستيمولوجي والنزعة العلموية والانتقائية الأيديولوجية.

ليست هذه إشكالية مصطنعة، لكنها بالأحرى تفعل فعلها، وهي مُربكة للمثقفين عموماً لأن " التراث ليس سلطة الماضي، بل هو ذلك الماضي الذي دخل في تاريخية معاصرتنا

---

[١] الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص ٨.
[٢] جدعان، فهمي، نظرية التراث، ص ١٣.

نفسها"[١]. وإن عملية تحليله هي، في الوقت نفسه، تحليل لعقليتنا المعاصرة، وبيان أسباب معوقاتها، و تحليل عقليتنا المعاصرة هو، في الوقت نفسه، عملية تنطوي على بعد من أبعاد تحليل التراث[٢]. فالتراث هو جزء لا يتجزأ من مكونات الواقع، ويمثل قيمة حية في وجدان العصر يمكن أن يؤثر فيه[٣]، على نحو من الأنحاء سلباً أو ايجاباً.

هذا التضايف الجدلي بين الذات والتراث والواقع من شأنه أن يراكم وعي الأمة بذاتها، الأمر الذي يتطلب إعادة فهمه وتوظيفه ضمن رؤية حضارية، يمكنها صياغة تأطير معاصر للعلاقة بين التراث والتجديد، عندما يكون "التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد والأصالة أساس المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية. التراث هو الوسيلة والتجديد وهو الغاية، وهي ،المساهمة في تطوير الواقع"[٤].

قد يعترض كثيرون على هذا المنحى في تحليل التراث وأساليب إنتاجه وأشكلته مع الحاضر، لأن هذه الأساليب تتم بصور مختلفة أولاً، ولأنها ثانياً تتم عن نظرة تؤمن بواحدية التراث وكليته، فيما هو ليس شأناً كاملاً ومتكاملاً، ولا هو أمرٌ جاهز مُكتفٍ بنفسه ومستقلٍ عن صانعه المعاصر، وإنما هو بالحري شأن يُعاد إنتاجه باستمرار أفكاراً ونُظماً معاصرة تُقدَم نيابة عن ماضٍ هو عنوان أيديولوجي للأصالة[٥]،يأتي في سياق صراعات اجتماعية وفكرية وسياسية، لا تفيد معرفة علمية. وعند هذا الحد لا تعود قضية التراث قضية نظرية أو قضية فلسفية، "وليست هي في الغالب مطروحة على أنها قضية علمية ذات محتوى معرفي منضبط، تفحص التراث بصورة تاريخية. بل هي مطروحة في السياقات الغالبة عليها طرحاً أيديولوجياً"[٦].

إذا كان التراث يشخص بمجموعة من الدلالات والأنظمة الفكرية والثقافية التي تشكل رأسمالاً رمزياً، وكلها خبيئة في ثنايا النصوص، فإن هذه النصوص المُشتغَل عليها دائما لم تعد على صورتها الدلالية الأولى، أي في أصلانية وتاريخية إنتاجها، وكذا الراهنية التي عبّرت عنها في بيئتها الطبيعية التاريخية والثقافية، بل تغيرت عندما خضعت لأشكال من القراءات المختلفة، وبالتالي لم يعد هذا التراث واحدا" إذ إنه يتعدد، لأنه منظور من الحاضر، والحاضر متعدد....

---

(١) صفدي، مُطاع، إستراتيجية التسمية. التأويل وسؤال التراث، ص٧.
(٢) علي مبروك، تراث حسن حنفي وتجديده، (ملاحظات أولية) ، ص ٣١.
(٣) حنفي، حسن، التراث والتجديد، ص ١٣.
(٤) المرجع السابق ، ص١٣.
(٥) العظمة، عزيز ، التراث وتحديات العصر، ص ١٧٤.
(٦) العظمة ،عزيز ،التباس الحداثة ورغبة الفوات، الحداثة والحداثة العربية،ص ٢٧٦.

رغم أن التراث كواقع تاريخي، واحد"[١]. فهو واحد، من جهة، ومتكثر، بل مُتذري، من جهة أخرى. والواقع أن المسألة، هاهنا، تتطلب استدراكاً ضرورياً، فمع أن التراث على مستوى النظر الدلالي يبدو واحداً، غير أنه، في الواقع، وفي آناتِ زمانه، المُنتج فيها ليس كذلك، فليس كونه قد تشكل في مبتدئه من الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية أنه أصبح واحدا، فمن المعلوم أنه استُخدم من قبل الفاعلين الاجتماعيين من كل الإتجاهات والانتماءات الأيديولوجية[٢] الأمر الذي أوجد طبقات من التراث" ليست متراتبة بعضها فوق بعض، وإنماهي داخلة في حالة تفاعل متبادل، داخل ما يُدعى بشكل عام وعمومي، التراث الإسلامي"[٣]. وهو في الواقع التاريخي يَنضدّ مع الزعم اللاهوتي حول فكرة التراث الواحد الصحيح. وهذه فكرة سيدركها التوسع والإفاضة عند تحليل مشكلة التراث عند أركون، فيما بعد.

لا ينفكّ الاختلاف على التراث الواحد في جملته ومصطلحه، والمتعدد في واقعه وشرطية زمانه ومكانه عن الذرى المسئولة عن القراءات المعاصرة، وهي الأصالة والخصوصية والحداثة، إذ أن عليها محط النظر في الخلاف والاختلاف، والغايات والمقاصد. وبذا يُصبح الأصيل ليس هو كل التراث، وإنما ما يبقى حياً منه في الحاضر، وما يندمج عضوياً مع شؤون العصر، لأن التراث هو الماضي الثقافي كله، والأصيل هو الجانب الناضج من هذا التراث القادر على التأثير في مجرى الحياة الحاضرة"[٤]. هل نحن أمام نزعة انتقائية حول تحديد معنى الأصيل سليل التراث الكلي؟. دَع عنك هنا سِمَة التحكمية والإسقاطية والبحث الممنهج الذي يمكن أن يُوقِع الباحث في فخ الأيديولوجيا.

أما الأصالة كصيغة نسبة وانوجاد وتَحقق لنا في أعماق الماضي، فلا يمكن فهمها مُتضايفة مع الماضي إلا على النحو الذي نتصوره به، لأنه لا وجود لماضٍ قائم بذاته إلا ما انقضى. وما الماضي الموجود، في الذهن، وفي الخيال الأيديولوجي والثقافي إلا ما كان من نتاج عقول اليوم. وعليه فإن الأصالة المطلوبة من التراث، هي في داخلنا، ولكن في داخل يومنا وشروطه[٥].

يبدو أن هذا الموقف يشي بالإدانة لحالة الميل الحاصل عند كثيرين، نحو "انتحال التراث جاهزاً وبغير محاولة فهم وظائفه التاريخية، وآلياته الداخلية، وعناصر الخلق والإبداع التي

---

[١] تيزيني، طيب ، من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي،ج١، ص ٦٣١.
[٢] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٢٤-٢٥.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٩٢.
[٤] محمود، زكي نجيب، رؤية إسلامية، ص٢٦٩. أيضا: محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، ص٦٦.
[٥] العظمة، عزيز، في الأصالة وأخواتها، ص ٣٤.

مارسها صُنّاعه الأولون حين كان واقعاً حاضراً"[١]، أكثر من كونه إدانة أو نفياً للأصالة بحد ذاتها. وقد يتمثل الحل في جزء من المشكلة في ضرورة التمييز بين ما يُحسب مُكوّناً أصيلاً من مكونات التراث، وهو في حقيقته ينطوي على وجهات نظر عقائدية أو أيديولوجية معينة، وتلك التي لا تحمل هذه الخاصية[٢]. ولكن هذا التمييز يوقعنا في إشكالية إيبستيمولوجية حول تعيين الحدود التي نقف عليها، ومن شأنها أن تميز بين المعرفي والأيديولوجي. والمعلوم أن التراث، في جُلّه، ينتمي إلى العلوم الإنسانية التي تتأبى على المنهجية الإيبستيمولوجية العلمية بصورتها الوضعية الصارمة، فالذات القارئة له لا يمكن لها أن تجعله قبَالتها كموضوع مستقل من غير أن تغوص فيه وتندمج بمستويات مختلفة منه، ما يثير مشكلة الموضوعية.

كيف يُقدّم التراث كقضية معرفية علمية يكون مُدخلا لفك إشكاليته مع المعاصرة و الحداثة؟. إن الرؤية التي ترفض النزعة الانتقائية وما يترتب عليها من تسللات أيديولوجية، أو نظرات تُحاكي خصوم الأمس وتتشيع لبعضهم، وتتوسل لنفسها مشروعية ضمهم إلى صفوفها باسم الحقيقة الواحدة ولكن المُصممة فئويا، تذهب مذهباً انقلابياً في البحث ، وترى أننا اليوم في حاجة مسيسة إلى أشبه ما يكون *بثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغير منظورنا جذرياً للتراث، (فعِوَضا) من أن يستمر التراث كقوة مُعيقة تشدّنا إلى الخلف في كل مرة، يصبح قوة تحررية تساعدنا على الإقلاع والانطلاق الحضاري. ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث"[٣]. وعِوضاً عن الالتفات إلى الدعوات التي تنطلق من لدن بعض المثقفين العرب الذين لا يكتفون بمجرد نقد التراث أو طلب القطيعة معه، وإنما يدعون إلى إزالته كلياً من دون التفكير المتأني في مسألة الرهانات الكبرى المترتبة على مثل هذا العمل الذي ينطوي على خُسران كبير، فإن المهمة الكبرى البديلة عن هذه الدعوات، في نظر أركون، تتطلب عملية نقد فلسفي ومسح شامل للتراث الديني الإسلامي كله[٤].وهذه هي أوضح قضايا أشكلة التراث في توازيه وانخراطه في الواقع المعيش بصور مختلفة.

يبدو أن لهذه الإستراتيجية الفكرية نتائجها المنهجية الكبيرة، لعلها تتجلى في تلك الخطوة الإيبستيمولوجية التي تسهم في إعادة تعريف الأشياء على أساس أن تعيد ترتيب العلاقة على مستويين، مستوى العلاقة مع التراث، ومستوى العلاقة مع الحداثة، لاسيما أن هاتين العلاقتين قد

---

[١] ابو المجد، أحمد كمال، وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة، في" ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي"، ص ١٧٣.

[٢] المرجع نفسه، ص١٧٣.

* نزعة ترى الأشياء والأفكار والموضوعات وكأنها جواهر ثابتة، لا يصيبها التغيير أو الحدثان.

[٣] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم، ص ٢٢٤.

[٤] المصدر نفسه، ص ٢١٩.

سبق لهما وأن خضعتا لنظرة تنطلق من نزعة إسمية* لكل من التراث والحداثة فتصورتهما جوهرين كليّين لا يخضعان أو يَخصّان الشروط التاريخية والاجتماعية والثقافية، وبأنهما يتسمان بالجوهرانية والثبات ومتعاليان بالمعنى الترانسندنتالي الكانطي.

يُلحظ، بالنسبة للعديد من المفكرين العرب المعاصرين، أن قضية الحداثة بما هي مطلب نهضوي لا مناص منه، تطرح للتو من دون إبطاء قضية التراث. ويبدو أن العملية تنطوي على جدلية ما، إذ أنه من المتعذر الحديث عن الحداثة من دون استحضار قضية التراث، بغرض الوصول إلى إنجاز فهم معرفي- تاريخي للتراث على أساس بلورة مشروعية ما، تُتيح له مواكبة مشروع الحداثة الذي يخصنا، من غير التفكير في القطيعة معه، سيما أن بعض الأصوات دعت إلى مثل هذه القطيعة، وإلى عدّه موضوعاً للبحث التاريخي أو الأنثروبولوجي. الواقع أن الرابطة بين السؤالين اللذين يخصان التراث والحداثة جدّ وثيقة، ذلك لأن تعريف التراث، وبالتالي تحديد نوع وطبيعة الروابط المقامة معه، يعتمدان على فهم طبيعة الحداثة. وهذه لازمة ضرورية على طريق توحيد الوعي الإسلامي الذي يواجه اليوم كل المشاكل والتوترات والأزمات المتولدة عن وضعية المجابهة الفكرية والعملية بين التراث والحداثة. هذه المجابهة كانت قاسية، بحسب أركون، بالنظر إلى حقيقة الانقطاع الطويل عن الأصول الأساسية للتراث، لاسيما الحقبات الأكثر إبداعاً. ويجب أن لا ننسى قضية المواجهة مع الغرب المتفوق، المُنشئة لأيديولوجيا كفاحية عملت على تشويه الطابع الأنطولوجي الخاص بالإسلام، كما عملت على عرقلة مهمة نقد التراث الحي التي لا بد منها[1].

وإذا كان التراث يبقى، على المدى، عاملاً من عوامل تشكيل الكينونة، ومقوماً من مقومات الهوية الثقافية لشعب أو أمة، وكان الإنسان غير قادر على فك الارتباط مع ماضيه، فإن قراءته وأشكَلة مضامينه على مستوى النظرة التاريخية تعدان ضرورة. ولكن في حدود الفهم المعرفي الخاص بعصره وعصر القارئ معاً، على النحو الذي يخلق فضاءً من المشتركات التي لا تعني حتماً العثور على حلولٍ جاهزة في نصوصه للمشكلات التي تشغل بالنا في لحظتنا الراهنة، وإنما توسيع حركة التراث، بنقده وتفكيكه، ليستجيب ما أمكن ذلك إلى بعض قضايا الحاضر. وهذه من غير شك وظيفة تأويلية تعكس ظهور التراث وتجلّيه، وانصهار آفاق الماضي والحاضر في حقيقة الفهم[2].

إن التراث، وفق هذه الرؤية، لا يمكنه أن يحجب أسئلة الواقع، ولا أن يصبح سلطة تصادر حريّتنا وتضغط على ظاهريات وجودنا في الآن المعاصرة، الذي هو وجود في العالم

---

(١) أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٣٨.
(٢) الزين، محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، ص ٤٢.

الذي تحكمه اللحظة الحداثية، وبالتالي فإن أي سؤال عن الكيفية التي نجـدد فيهـا علومنـا أو تراثنا[1] هو سؤال يتبع سؤال وجودنا نحن اليوم في هذا العالم، ولا خيانة على الإطلاق حينمـا يكون العمل النقدي والسعي التراثي مُوجها ومُصمماً كي نجعل هذا التراث يلج عصرنا ويجـد حياته معنا حيث نحن، لا حيث نكون مغتربون فيه، ولكن حيث يكون معنا ولكنه يختلف عنا[2].

المبحث الرابع: ظاهريات التراث وهيرمنيوطيقيا (تأويلية) القراءة.

خضع التراث في الإنتاج الثقافي العربي المعاصر إلى أشكال من القراءات التعددية في المناهج فرضت أنماطاً من المُقاربات الفلسفية والأنثروبولوجية والمعرفية والأيديولوجية. وظلت هذه المناهج تصدر عن زوايا نظر بعضها يستمد أصوله من مذاهب فلسفية محـددة، وبعـضها الآخر يلتمس رحماً وعوناً من تيارات منهجية على صلة وثيقة بالعلوم الإنسانية والاجتماعيـة، كما تبلورت في الغرب، وبعضها لم يقبل إلا بأصولية مدرسانية تاريخية. وهي كلها محـاولات تتأطر في مشكلة الحاضر المنظور إليها في إطار العلاقة مع الماضي، فهماً واسـتيعاباً ونقـداً واستلهاماً.

إن الحديث عن المنهج في قراءة التراث ومقاربته يعني اعتماد آليـة إجرائيـة مـا، أو اعتماد طريقة خاصة، تولد نمطاً من التفكيرهو عبارة عن مُقاربة قد تفتح أفقاً جديـداً أو تُبـرز مُضمرات خفية أو خبيئة طُمست قصداً، أو بفعل تطاول الزمن أو بفعل المناقشات الحامية بـين الفاعلين الاجتماعيين، ولكنه قد يقدم مُقاربة سكونية للماضي لأجل تكريسه كمـا هـو عليـه، ومُحاصرة الوعي، لا بل وتزييفه بإقصائه عن المعرفة الحقيقية.

بيد أن المنهج المطبق ليس هو أورغانون منهجي يُعنـى بـصورة الفكـر ومـضمونه الإيبستيمولوجي في قراءة التراث، وإنما أيضاً، يُعنى بتأسيس وعي معرفي أو نظريـة معرفـة "قوامها الحس التاريخي والنقدي في تناول موضوعات التراث، وتأسيس عقلانية متميـزة فـي فحص أصوله واكتناه تركيبته"[3]، لغرض بلوغ موقفٍ معرفـي يؤكـد معقوليـة دلالات هـذه المعرفة، أي تطبيق هذه الدلالات المكتشفة في المقاربة التاريخية للتراث على اللحظة الراهنة.

إن المنهج يفهم غالباً بوصفه قاعدة إجرائية بدئية للمعرفة، وتحليل الفكر، وفهم التراث، فهو يرسم خارطة طريق متعددة المسارب للفكر المشتغل على موضوعه للوصول إلى مقاربـة معقولة لمضامين الموضوع، ولذلك تتعدد مقاربات ومناهج قراءة التراث فـي الفكـر العربـي

---

(١) حرب، علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر. مقاربة نقدية وسجالية، ص ٨٣.
(٢) صفدي، مطاع، مدخل إلى علم مواقعية التراث، ص ٧.
(٣) الزين، محمد شوقي ، تأويلات وتفكيكات، ص ٤١.

المعاصر، فثمة قراءة فلسفية، وأخرى أنثروبولوجية، وثالثة ماركسية، ورابعة لسانية وتفكيكية أو بنيوية، وهكذا.

إن التراث الذي يضيق ويتسع على مستوى الفهم والتعريفات، هو نفسه التراث الذي يكون كذلك عند مستوى المقاربة والمنهج وصراع التأويلات، لأن التنافس فيه وعليه يرقى إلى مستويات معرفية وتاريخية تجد افصاحاتها الأولى منذ لحظة انبثاق الإسلام الصاعد، فأولاً يقع التنافس على النص الديني في الإسلام الكلاسيكي، ويولّد تراثاً يتم الاختلاف به وعليه ، وثانياً يقع التنافس على النص بعد أن أصبح تراثاً في الخطاب الإسلامي المعاصر والحركات الاسلاموية، وكذا في الخطاب العربي المعاصر عموماً.

إن الخطوة التي تتطلب تجاوزاً للحظتين المتنافستين، هي الخطوة المعرفية الإيبستيميولوجية بالتراث، فحسبها أن تُنشيء مقاربة أو قراءة تلتزم شرطها الموضوعي، وتتجاوز القراءات التي تظل محكومة بحدود الأطر الاجتماعية للمعرفة الضيقة والغالب عليها طابع التأويل التاريخاني الذي يؤسس التراث تأسيسا خطيا، ويفرض تراثاً إلزاميا مُصمماً ومنغلقاً على أصوله وحقائقه،الإنتقائية التي تخدم قوى الحاضر أكثر من خدمتها المعرفة العلمية.

وإذا ابتعدت القراءة عن الالتزام بنظرية أو منهجية معقولة تفهم التراث من خلال قضاياه ومنطقه الداخلي وشروطه التاريخية، فإنه في هذه الحال سيكون عرضة للاستدخال في سياق تأويل من شأنه أن يخدم رهانات اجتماعية وأيديولوجية وسياسية خاصة[1]. وهذا هو حال عديد من القراءات التي تناولت التراث في الفكر العربي المعاصر.

كيف يبرز الوعي في التراث بوصفه وعياً معرفيا، وليس استعمالاً أيديولوجيا؟

إن الشاهد هو أن قراءته أو مُقاربته لا تحتمل الطُهرانية أو الحيادية، نظراً لتنافس إرادتين هما، المعرفة والأيديولوجيا، تتداخلان وتتمفصلان على أنحاء مختلفة بمقتضى شروط تخص الواقع والتراث على حد سواء، وإذا استيقن كثيرون بزوال سلطته المعرفية على شؤون الحاضر، ولكنهم لا يجحدون أهميته الثقافية وقيمته التاريخية، فإن كثيرين من غيرهم يُحلّونه محل الحاضر لينوب عنه كلياً أو غالباً، وذلك على مقتضى الرهانات المتصلة بالحاضر.

واقع الحال، أن النظرتين وإن كانتا تُبديان نوعاً من الخصومة الفكرية حول التراث، لكنهما تؤكدان الحاجة إلى قراءة التراث وفهمه، سواء من موقع النقد والتجاوز، بالنسبة للأولى، أم بدافع التوظيف والاستخدام، بالنسبة للثانية. بيد أن الغاية القصوى تبدو واضحة عند كليهما، وهي الوصول إلى تأويل خاص للتراث، للوصول إلى تأويل خاص للحداثة، من غير أن تزول

---

[1] بلقزيز ،عبد الإله ، أسئلة الفكر العربي المعاصر، ص ١٠٠.

الخصومة أو المفارقة بين مقولة " زوال سلطته المعرفية،" ومقولة " استمرار قيمته المعرفية وسلطته التاريخية"، حيث مُوجبات تأسيس النظر عند مؤيدي هاتين النظرتين تجد منبتها في السؤال: ما الهدف من التراث؟.

تطرح هذه المواقف مسألة النظر في أساليب معرفة التراث، وأدواتها العلمية والمنهجية، التي يبدو أحياناً أنها لا تستجيب بصورة أو بأخرى لظروفه الزمانية والمكانية، أو الاستيعاب الجيد لإطره الثقافية – التاريخية المنتجة له، بقدر خضوعها لاعتبارات الموقع الاجتماعي لِمنتجي هذه المعرفة. و تكون غالباً من نوع الاعتبارات " التي تشكل قاعدة أيديولوجية للصيغة التي تبرز بها معرفة التراث. وذلك يعني أن النظرة (إليه) تحمل في محتواها نظرة مشتقة من اعتبارات الحاضر نحو الماضي، أي أنها من نتاج الحاضر لا من نتاج الماضي الذي هو زمن التراث، وهذا المعنى ينطبق على كل نظرة في التراث[1].

يمكن للتحليل التماس بعض التأويل الذي تتناظر فيه دوائر ثلاث هي، النص، والقراءة، والقارئ. فإذا كانت المعرفة بالتراث هي حاصل قراءته، فإن هذه الدوائر ينضد بعضها بعضاً نحو تأسيس لحظة الموضوعية، شريطة أن تُفهم الموضوعية، على طريقة التأويل، وليس على مذهب الوضعيين. إذ بحسب التأويل لا تُعدّ الذاتية دائماً عقبة في وجه استخراج مستوى من الحقيقة، مثلما أن الأحكام المسبقة قد لا تشكل دائماً حواجز سلبية أمام الفهم،" لأن القراءة أو التأويل هي التي تضع أحكامنا موضع التساؤل والتجربة،إن كانت تتطابق مع معطيات النص (التراث) أو تخالفها. فما يضمن عدم اعتباطية هذه الأحكام المسبقة هو تحكيم سلطة التراث فيها، على أن لا يُفهم من التراث سلطة الماضي، بل هو ذلك الماضي الذي يدخل في تاريخية معاصرتنا"[2].

تتأطر العلاقة مع التراث من محاولة تطبيق قضاياه ومسائله على اللحظة الراهنة بحصانه عقل نقدي ووعي تاريخي، وقد يبدو أن هذه العملية إن لم تكن مُساوقة للفهم وإدراك المعنى، فهي ليست لاحقة لهما، إذ الأمر يتعلق بامتزاج آفاق الحقيقة المكتشفة في النص أو التراث مع الحقيقة المُنتَجة. بتعبير آخر "يصبح الفهم ترجمة المعنى واستعماله وتطبيقه على الوضعية الراهنة وإيجاد أجوبة للمسائل وحلول للمشكلات"[2]؛ لأن مناط التأويل في حق التراث

---

(1) مروة،حسين، النزعات المادية، ص ٢٣.
(2) صفدي، مُطاع، مدخل إلى علم مواقعية التراث، ص٧.
(2) الزين، محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، ص ٥٩.

يرتبط دائماً بالنسبة للتأويل، عند غادامير، بالسؤال الذي نطرحه ويخصنا، أي يخص مشكلاتنا الخاصة في الحاضر، وفحص مدى إمكانية أن يقدم النص المقروء إجابة ثانية لهذه المشكلات[١].

ليس للصورة أن تشي بنوع من الآلية في فهم الوظيفة التي يقدمها لنا التراث، إذ لا يمكن التفكير هنا بمسألة الحلول الجاهزة التي نعثر عليها في نصوصه لجميع المشكلات التي تشغل بالنا في لحظتنا الراهنة، "وإنما توسيع حركة التراث بنقده وتنويره وتطويعه ليتماشى مع الحاضر، فالوعي التأويلي يعكس ظهور التراث وانصهار آفاق الماضي والحاضر في حقيقة الفهم"[٢].

ما سبق يفرض الالتفات إلى مشكلة القراءة والمنهج في العلوم الإنسانية والاجتماعية، والتراث هو أحد الحقول الممتدة في هذه العلوم، فبدافع من نزعة علموية نصّبت الوضعية نفسها سادناً رسمياً للحقيقة والمعنى، وفرضت المنهج الوضعي ممثلاً وحيداً للتفسير العلمي، وأنه لا سبيل إلى معرفة الظواهر الاجتماعية والإنسانية إلا عن طريق هذه المنهجية الأحادية، متسلحة في الواقع بتاريخ من النجاحات غير المنكورة في حقل العلوم الطبيعية الدقيقة.

ولحسن حظ العلوم الإنسانية فقد نشطت مجموعة من العلوم (الأنثروبولوجيا، علم الاجتماع السياسي، علم الاجتماع الديني، التحليل النفسي وغيرها من العلوم) ، وأعادت النظر في بعض ما تذهب إليه الوضعية والنزعة العلموية التي تنطوي على نزعة إيديولوجية، وحاولت تخطئة الوضعية في التماسها الموضوعية في دراسة الظواهر الاجتماعية عن طريق احتذاء مناهج العلم التجريبي حصراً، وشددت على عوامل أخرى تؤسس الفعل الإنساني[٣]. وتم التأكيد في سياق الفلسفة التأويلية على أن المعرفة في العلوم الإنسانية لا تتعدى كونها نمطاً نقدياً في سياق التراث، ينم عن استعمال حر ومسئول للعقل في فهم موضوعه، لاستجلاء الحقيقة في التجربة التاريخية واللغوية، لتصبح الحقيقة في هذا السياق مُحايثة أو مُباطنة للنشاط المعرفي للباحث في هذه العلوم[٤].

إن ما يهم إبرازه، في هذه النقطة، هو حسبان أن المعرفة في التراث لا تقتضي مع منهجية الفهم والتأويل ونسبية الحقيقة اقتران العادة أو السبب بفكرة التحرر كاملاً من أي أثر أيديولوجي، مهما بلغت الموضوعية بهذا التراث، الأمر الذي يتطلب " إعادة وعي الأيديولوجية وفهم طبيعة اشتغال الأيديولوجي في الظواهر الاجتماعية، (لأن) الصلة غير منقطعة في دراسة

---

[١] ساغاتي، يشار، غادامير. الحقيقة حوار وتفاهم، ٧٩.
[٢] الزين، محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، ص ٤٢.
[٣] بلقزيز، عبد الاله، المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، ص ١١.
[٤] الزين ، محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، ص ٥٨.

التراث بسبب استحالة تحرير الوعي الإنساني من آثارها فيه"[١]. فلا بد من الإقرار بمسوّغ حضور العامل الأيديولوجي في معالجة التراث، من خلال إعادة موضعته في سياق قضايا التراث والفكر المعاصر، لكونها قضايا تحتمل مضامين أيديولوجية، ولكن شريطة الالتزام بالموضوعية والمنهجية العلمية[٢].

يتموضع الإنتاج الفكري العربي المعاصر بخصوص قضية التراث في المسافة بين لحظتين معرفيتين، لحظة المُسائلة الفلسفية والنظرة النقدية، ولحظة الحضور الصريح أو المُضبب للأيديولوجيا. ولم يسلم كثير من الخطاب الفكري في تحليلاته النظرية من وظيفة أيديولوجية تضعف أو تتهاوى حيناً، أو تحضر بفجاجة ونزعة تبشيرية تند عن العلمية حيناً آخر، ويمكن فهمها في سياق اندراجها التنافسي، الاجتماعي والسياسي والعقدي على التراث، الذي خضع لإسقاطات عديدة ربما أعاقت كثيراً من عملية تمثّله وقراءته قراءة موضوعية، وغيّبت اشكاليته الحقيقية المتمثلة بأضفاء درجة من الفهم والمعقولية عليه.

من الممكن تقليب المسألة على وجوه مغايرة أخرى، فليست الأيديولوجيا وصمة مرذولة دائماً، لا سيما إذا كانت مُضمرة، وتحرك الفهم، من طرف خفي، ويتم التستر عليها، بإسم العلمية. وبخصوص تراثنا العربي الإسلامي فإن "الإدعاء بان قراءة ما يصدر عنا نحن العرب المعاصرين، يمكن أن تكون متحررة من الهاجس الأيديولوجي"[٣] يسقط ولا يقوى على الصمود؛ لأننا نصدر في تصورنا للماضي عن حاجات في الحاضر، وهل يمكن الإدعاء بأن هذه الحاجات ليست أيديولوجية (إننا) "تؤكد هنا، أنه لأفضل ألف مرة أن نحاول قراءة تراثنا قراءة أيديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة أيديولوجية غير واعية، قراءة مزيفة مقلوبة"[٤].

يبقى العذر موصولاً ومُستأنفاً بالنسبة لعديد من المثقفين والدارسين العرب المعاصرين، من جهة أن الوعي الجديد بالتراث ومحاولة أشكلة مضامينه يأتي متصلاً بالأسئلة التي تدور حول مسألة النهضة والتقدم والحداثة، إذ انه من المتعذر الحديث عن الحداثة من دون استحضار قضية التراث، كما أنه من غير الممكن التفكير في التراث بمعزل عن سؤال الحداثة.

هذه الحقيقة وغيرها من القضايا ذات الصلة ألقت بثقلها على المفكرين العرب المعاصرين، الذين انخرطوا في قراءات مختلفة الدواعي والحدود والمديات في التراث، تميزت بوعيها المركب بأبعاده وأوليات المقاربة المنهجية الجديدة فجاس بعضها في التراث، انطلاقاً من

(١) بلقزيز، عبد الإله، المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، ص ١٤.
(٢) الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة، ص ٤٢.
(٣) الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص ١٢.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٣٤،٢١٢.

مشروع نقدي يتقصد إنشاء حدود معرفية وتاريخية وأيديولوجية لمحتوى هذا التراث[١]. وبطبيعة الحال فقد نشأت أنماطٌ من القراءات التي تفهمه، بحسب موقف الدارس فكرياً وعلمياً واجتماعياً وأيديولوجياً.وهذه كلها تعد زوايا نظر مختلفة لقراءته.

هل من سبيل أمام الباحث إلى معرفة التراث معرفة غير أيديولوجية، أي معرفة علمية؟

هناك من يرى هذه الإمكانية ولكن من دون استبعاد الأيديولوجيا تماماً. إذ أنه على الرغم من أن هذه الأخيرة تتعارض مع مفهوم العلم، فهناك من الأيديولوجيات ما تقوم على أسس منهجية عقلانية علمية نقدية تاريخية، وهناك أيضاً أيديولوجيات تتعارض في مرتكزاتها تعارضاً تاماً مع العقلانية والتاريخية، وتنبع من أساسٍ إطلاقي إيماني، كما أن هناك منها ما تتذبذب منهجياً بين العقلانية والإيمانية وتتخذ موقفاً توفيقياً أو إنتقائياً[٢].

ربما فهم كثيرون أن التناول الأيديولوجي للتراث حصل انطلاقاً من تداعيات هزيمة ١٩٦٧، وما كشفته من مأزق الأيديولوجية الثورية العربية وفشلها، فحدث أن انتقل الصراع "الأيديولوجي إلى ساحة التراث، وكذلك إلى تبلور تيار أيديولوجية تراثية خالصة، أي أيديولوجية تريد الاستغناء عن كل أيديولوجية " مستوردة" لتُنزل التراث نفسه منزلة الأيديولوجية"[٣].

يبدو أن العملية مزدوجة الوجه، وتتمثل بالإزاحة، من جهة، والاستبدال، من جهة أخرى، طرفاها عملية جعل التراث ساحة بديلة للصراع الأيديولوجي، وكأنه بديل افتراضي، من جهة، ومن جهة ثانية، تحويله هو نفسه إلى أيديولوجية بديلة. وفي الحالتين الأمر سواء، " فاللحظة الطاغية في التعاطي مع هذا التراث تبقى هي اللحظة الأيديولوجية بكل مُسبقاتها وتحيزاتها وإسقاطاتها ومكوناتها، مثلما تبقى اللحظة الغائبة أو الواهنة الحضور هي اللحظات المعرفية بأداتها التي هي التحليل العلمي الموضوعي، وبغاياتها التي هي الحقيقة التاريخية"[٤].

مثل هذا الاعتراف ينطوي، في أحيانٍ كثيرة، على خطإٍ صريح في القراءة الوظيفية للتراث، وقد تكون على حساب المضامين المعرفية الموضوعية له، فينشط مؤوله إلى جعله رأسمال رمزي يمكن استخدامه وتوظيفه في إشكاليات الحاضر الثقافية والأيديولوجية. وبما أن الأيديولوجية، في بعض أشكالها، تمارس وظيفة الحجب والانتقاء، فإنه من الممكن جدا أن يكون هذا الحجب سائراً باتجاهين، هما: بعض معطيات التراث، وبعض معطيات الواقع. وذلك على

---

[١] عبد اللطيف، كمال، نقد العقل أم عقل التوافق، ص ٢٥-٢٦.
[٢] العالم، محمود أمين ،مواقف نقدية من التراث، ص ١١.
[٣] طرابيشي ،جورج ،مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ص ٦.
[٤] طرابيشي، مذبحة التراث، ص٦-٧.

طريقة من يقول " نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع اليوم تطبيقه عملياً، فينضاف إلى الطرائق الحديثة، وذلك هو الجانب الذي نحيّنه من التراث"[١].

لا غضاضة في هذا الطرح بالنسبة للرأي الذي يعتبر أن كل معرفة بالتراث هي إضافة خارجية ترد إليه من مصادر متعددة ومختلفة محكومة على المدى بمنطلقات اجتماعية وموضوعية لا ذاتية أو فردية ويكمن" وراءها موقف أيديولوجي، والموقف الأيديولوجي هو بالأساس موقف طبقي من الحاضر. وليس شرطا أن يكون لهذا الموقف حضور مباشر في كل حالة خاصة، وإنما حضوره المستتر"[٢]. فالموقف يقتضي الانطلاق في فهم التراث وتقويمه في ضوء القضايا والمشكلات والأسئلة التي يطرحها الحاضر.

من وجهة نظر مناوئه للقراءات التي تُوسم بميسم الأيديولوجية، فإنها تُعد الأعمال المشتغلة بالتراث وتقويمه أعمالاً تصدر عن منهجية غير حواريه معه، وتضيق بالتالي عن مقتضيات التراث النظرية والعملية، فضلا عن أنها و " إن اختلفت في تحليلاتها وتنظيراتها واستنتاجاتها تكاد تجتمع جميعها إلى الأخذ بنظرة انتقائية تجزيء التراث تجزيئا"[٣].

وعلى أية حال، فإن المسألة تدور كما يبدو حول جهة الحداثة منظورا إليها طرّاً من جهة التراث وترتيب العلاقة معه، فيكون عندئذ ليس مطلوبا لذاته وإنما من أجل الحداثة، ولا نعدم هنا تسرب لون من الأيديولوجية بأي حال من الأحوال، ولكنها قد تكون أيديولوجية مُشتطة تفصمه "عن الشروط التاريخية الموضوعية، الأمر الذي يُبعد الفكر عن إنتاج معرفة تاريخية أو علمية موضوعية بالتراث"[٤].

وغني عن القول، أحياناً، أن المعرفة الموضوعية بالتراث تتوقف على طريقة فهمه بصورة علمية ومن وجوه تفيد علاقته بإنتاج المعرفة التاريخية، وكذا التحقق مما ينطوي أو لا ينطوي عليه من معرفة علمية عينية، وإلا فإنه في وجوه كثيرة من أوجه الفهم والتأويل صائر لا محالة إلى شعارات تُستخدم مادته المتضمنة مضامين وأفكار ثقافية نشأت في ظروف اجتماعية وفكرية مخصوصة، يُصار إلى استخدامها وتحويلها إلى وظيفة مقيدة للحاضر[٥].

مُؤدى القول في المشكلة المتعلقة بكيفية التعاطي مع التراث، هو أن ثمة كيفيتين على الأقل تتضادان مع بعضهما، تفتح إحداهما إمكانية تقديم معرفة موضوعية به. فإما أن نتعامل معه بطريقة أصولية –أيديولوجية– نمارس معها معاصرتنا بصورة سلبية فاشلة أو عقيمة، وإما

---

[١] المرجع نفسه ، ص ٦.
[٢] مروة، حسين، دراسات في الإسلام، ص ٤٧.
[٣] عبد الرحمن، طه، تجديد المنهج في تقويم التراث،ص٢٧.
[٤] العظمة، عزيز، التباس الحداثة، ورغبة الفوات،ص٢٧٦.
[٥] عمارة، محمد، نظرة جديدة إلى التراث، ص٣.

أن نتعامل معه بطريقة أصلية كإمكانية للحياة والوجود، للقول والتفكير، أو للفعل أو التأثير. وعندها نُمارس خصوصيتنا معه على نحو عالمي، ونحيا حداثتنا بطريقة إيجابية[١].

مثل هذا الاستشكال المعرفي يدفع بموقف فكري يتطلب شرطه الفصل بين لحظتين أو قراءتين: لحظة فهم التراث انطلاقاً من تأويلية تلتزم شرطها العلمي والموضوعي، ولحظة الفهم الاستعمالي للتراث تُنزله منزلة الأيديولوجيا، بما هي " مجموعة من التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي، والتي تهدف إلى تجييش المُتخيل الجماعي"[٢]، وتمارس الانتقاء والحجب والانتزاع. وهذه الإستراتيجية تلتمس طريقاً معيارياً، للفصل بين المعرفي والأيديولوجي: في المستوى الأول المُحدد معرفياً " إيبستيمولوجيا" تتم عملية فهم النص عبر الاستعادة الواعية لمضمون التراث، وتُؤشكل هذا المضمون ابتغاء الوصول إلى مِصداق واقعي وتاريخي يكشف عن المعنى والحقيقة في نسبيتها وتاريخيتها، ولكن من دون التفكير في الاغتراب عنه أو القطيعة النهائية معه،وإنما بقصد استكشاف وتقييم الممكنات الخاصة بدوره في إغناء الحاضر وإنارته.

تستلزم اللحظة المعرفية الموضوعية بالتراث حضور مفهوم القطيعة الإيبستيمولوجية، التي تؤسس وعياً جديداً يساعد في إنجاز قراءة معاصرة له، تحرص، من جهة، على جعل المقروء معاصراً لنفسه على صعيد الإشكالية والمحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي، ومن جهة ثانية، جعل المقروء معاصراً لنا، ويكون ذلك فقط ممكنا على صعيد الفهم والمعقولية. ومن شان هذه الإجرائية إضفاء المعقولية على المقروء (التراث) ونقله إلى مجال اهتمام القارئ، الشيء الذي يسمح بتوظيفه في عملية إغناء الذات أو إعادة بنائها[٣].

المُشكل الذي يبرز، في هذا الخصوص، هو الاختلاف كما يبدو حول مضامين وأشكال وإجرائيات مفهوم القطيعة، إذ إن ثمة أشكالاً من القطائع المعرفية لها استعمالاتها وأغراضها ومدلولاتها المختلفة، وهي في الحقيقة تصدر عن طبيعة المواقف المتخذة من التراث وكيفية التعامل معه.

- **المستوى الأول للقطيعة:** هو الذي يقدمه الجابري ويبين فيه طبيعة العلاقة التي ينبغي أن نقيمها مع التراث من أجل جعله ممكنا بالنسبة إلينا على صعيد الفهم والمعقولية. وهي إجرائية تقوم على أساس الفصل والوصل مع التراث، وتنتج تفريقاً حاسماً بين المحتوى المعرفي والمضمون الأيديولوجي للتراث، من حيث أن الأول يخضع للظروف الاجتماعية فيحيا معها

---

[١] حرب، علي، الفكر والحدث، حوارات ومحاورات، ص٢٢٩.
[٢] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص٢٣٦.
[٣] الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، ص١٢.

ويندثر باندثارها، والثاني يحمل جانباً متغيراً ونسبياً، ويبقى دائما عرضة للتوظيف والاستدخال في قضايا الحاضر[١].

ما الذي تقدمه هذه القطيعة المؤقتة على صعيد فهم اشكالية التراث وقراءته؟

تقدم أولاً، معالجة لتاريخية التراث والفكر المُنتج من خلال ارتباطه بواقع اجتماعي سياسي ثقافي، يعكس بالنتيجة مضموناً أيديولوجياً ما، قدمه التراث المُنتج تاريخياً. كما أنها تقدم، ثانياً، استيعاباً لدواعي حضور الهاجس الأيديولوجي لدى من تصدّى لدراسة التراث. فالمضمون الأيديولوجي الذي يحمله الفكر نفسه (التراث) لا يمكن الرجوع فيه إلى غير هذا الفكر نفسه[٢].

ومن شأن هذه العملية التي تقتضي انفصالنا عن التراث عند لحظة دراسته أن تحقق، من جانب، العلمية والموضوعية، ومن جانب آخر، فإنها تُعيده إلينا في مستوى توظيفه في إعادة بناء ذاتنا[٣]. وفي هذا الخصوص يمكن تَفهّم المسألة الإيديولوجية والتماس مشروعية ما لها في الوعي العربي المعاصر، وذلك عندما تشرع الذات في بناء ذاتها، فإنها تكون بحاجة إلى ميكانيزم أيديولوجي خاص بنهضتها ويمكن أن يُتخذ سلاحاً ضد التهديد الخارجي[٤]. إلا أن قدرتنا في التخفيف من ثقل الهاجس الأيديولوجي تكمن في مدى الوعي بضرورة الحضور الأيديولوجي في دراسة فكرنا وتراثنا، وفي مدى وعينا بضرورة التحرر من حضور الأيديولوجيا وعدم الاستسلام لها استسلاماً كلياً[٥].

لا يذهب الموقف السابق في القطيعة مذهب الذين يرفضون التراث بمنطق القطيعة الفعلية، لأنها لا تعدو كونها شكلاً من أشكال ترتيب العلاقة بين أسئلة التراث وأسئلة الحياة والوجود والعالم[٦].

- **المستوى الثاني لمفهوم القطيعة المعرفية**، وهو الذي يوليه أركون أهمية كبيرة في مشروعه الخاص بالفكر الإسلامي. فأركون يبين أولاً، أن التراث يتميز باستمرارية لغوية وثقافية، أي نوع من الاستمرارية التواصلية فيما يخص نقل النصوص المقدسة التأسيسية، وبقيت هذه الاستمرارية متواصلة حتى القرن الحادي عشر على الأقل فيما يخص الأدبيات العقائدية المكتوبة، كلها على أثر القرآن، لكن هذا الفكر أصيب بانقطاع سلبي فيما يخص كل المجالات الفكرية والثقافية والسياسية[٧].

---

[١] المرجع نفسه، ص ٣٢-٣٣.
[٢] المرجع نفسه، ص ٣٠
[٣] الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي في مشروع الجابري، ص ١٤٠.
[٤] الجابري، محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٢١.
[٥] نقد العقل العربي في مشروع الجابري، ص١ ١٤.
[٦] حرب، علي، أسئلة الحقيقة، ص ٨٣.
[٧] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٨٢-٨٣.

يتحدد معنى القطيعة هنا، بكونه " انقطاع الفكر الإسلامي المعاصر عن فترة الإبداع والبحث والإنتاج الثقافي، التي سادت الإسلام الكلاسيكي من القرن الثاني وحتى الخامس الهجري. وبالتالي شيوع تراث المرحلة الاتباعية السكولاستيكية (المدرسية التكرارية)[١]. بيد أن الفكر الإسلامي المعاصر يحاول حجب حقيقة هذه القطيعة الإيبستمولوجية والمعنوية مع التراث بواسطة التلاعب بالاستشهادات بالنصوص الدينية، و يُوحي بمعنى من معاني الاستمرارية مع التراث الكلاسيكي المبدع[٢].و تتصل الأهمية التي يوليها أركون لهذا المعنى للقطيعة، بمطلب انتقال الفكر الإسلامي المعاصر إلى مرحلة الربط بين المعاني في مفهوم التاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية[٣].

يشدد أركون على ضرورة استمرارية الاعتقاد الديني لكونه عصب التراث والفكر، ويدعو إلى التمييز بين استمرارية هذا الاعتقاد، من جهة، والقطيعة الإيبستيمولوجية والمعنوية مع هذا الاعتقاد نفسه الحاصلة بالضرورة مع تغيّر السياق التاريخي، ومتغيرات الأحوال[٤].

إنه لمن غير المُفكر فيه، بالنسبة لأركون، إقامة قطيعة معرفية فعلية ونهائية مع التراث تتضمن الدعوة لإهمال ما أنتجه القدماء من أفكار ومعارف ونظريات، بل إن القطيعة هي، بالحري نتيجة حتمية للتطور التاريخي العام، إما لأن البينات الاجتماعية وأطر الإنتاج والسلطة انحلت وتفككت، وإما لأنها تضخمت وازدهرت واكتسبت وسائل معرفية وعلمية أغزر وأصلح[٥].

يتبين من النظر الفاحص في المستويين السابقين لمعنى القطيعة المعرفية، أنها لا تعني القطيعة النهائية مع التراث وتجاوزه تجاوزاً فعلياً. ولكنها بالأحرى خطوة منهجية ضرورية للفهم تمكّن الباحث من تأسيس نوع من الاستيعاب النقدي للتراث، وفحص إمكانيات اندراجه في إشكاليات الحاضر، وعلى رأسها مشكل الحداثة.

- **ثمة مستوى ثالث لمستويات القطيعة المعرفية** مع التراث في الفكر العربي المعاصر، ينطلق أصحابه من موقفين، أولهما، يحضر فيه خطاب القطيعة مُضببا، أحياناً، وجازماً ،أحياناً أخرى، وثانيهما، خطاب صريح وواضح يتبنى الدعوة إلى القطيعة الفعلية مع التراث.

يؤكد عزيز العظمة، بحسب الموقف الأول ، حُسبان مسألة التراث واستمرار طرحها سمة من سمات تغييب الواقع، " فليس التراث أفيوناً للشعوب لأنه يُخدّر لها بأفكار أخروية

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٥٧.
[٢] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٨٢.
[٣] أركون، أين هو الفكر لإسلامي، ص١٧.
[٤] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٨٢.
[٥] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٩.

فحسب، بل أيضا وأساسا لأنه اغتصاب للواقع وتغييب للآن"[١]. ومن هنا فهو يعتبر أن المشاريع المعاصرة التي تهدف في قراءة التراث إلى الفصل بين ما يُعدّ صالحاً فيه، وما لا يعد كذلك، من أجل الأخذ بالأول وتوظيفه في الحاضر، ليست سوى مشاريع تقوم على " خرافة انتسابية، تروم التسمي بالتراث من دون أن تكون في الحقيقة قادرة على الاستمرار معه، وفي نهاية المطـــاف، الخرافة الانتسابية والفهم الماضوي للتراث، يعملان على حجب معرفة الحاضر ونـــزع الفكـــر عنه، وتركه حكراً على أصحاب المصالح السياسية"[٢].

وهكذا، فإن منطق الاستمرارية التاريخية للتراث يخدم تغليب الرغبة الرمزية الاجتماعية والتاريخية على النظر في المجتمع والتاريخ، فضلاً عن التماس الحلول الخطابيـــة للمـــشكلات الاجتماعية والثقافية[٣]. وما حالة الهوس بالتراث وتعطيل النظر التاريخي في نظره، إلا حالـــة تخييلية تروم الاتصال مع ذات حضارية عربية – إسلامية ذات سمة استمرارية مفترضة ، مع العلم أن "الحضارة الإسلامية في واقع التاريخ أضحت ذاكرة كُتبية ليس إلا، لا تواصل معها إلا في الوهم. إلا أن الغالب على المثقفين العرب اليوم ابتغاء رحم أولي يعودون إليه"[٤].

أما الموقف الثاني، فيمثله عبد الله العروي، الذي رفض في منهجيته التاريخانيـــة حـــل مشكلة الحاضر بالماضي، فإشكالية الحاضر الذي يخصنا تجد حلها في المستقبل، الذي ليس هو أي شيء آخر سوى أوروبا عصر الأنوار. فتاريخانيته، تعني إعادة مُحاصرة الاختيارات السلفية وتجاوزها بإمكان التقدم واستيعاب منطق العصر، وحتمية التعلم من الثقافة الغربيـــة[٥]، ومـــن منطق "الحداثة وتأصيلها انطلاقاً من الدفاع عن الفكر التاريخي و النزعة التاريخانيـــة. وفـــي كتابة" مفهوم العقل" قدم أفكاراً قوية في نقد العقل الإسلامي، ودعوة إلى إحداث قطيعة فعلية مع التراث"[٦]. بل ويذهب بعيداً في دعوته لفك الارتباط بالتراث أو ما يسميه هو بطي صـــفحته أو القطعية المنهجية معه[٧].

إن نزعة التاريخانية، عند العروي، تدعو إلى استيعاب منطق العصر وحتمية التعلم من الثقافة الغربية، فضلاً عن مجاوزة " الإختيارات السلفية" والتخلص من الاستغراق فـــي البنيـــة التراثية، عن طريق تبني فكرة القطيعة التاريخية مع الماضي والتراث، التي تأتي رداً عملياً على

---

[١] العظمة، عزيز، التراث بين السلطان والتاريخ، ص٥٥.
[٢] العظمة، عزيز، التراث وتحديات العصر، ص١٧٦.
[٣] عزيز العظمة، التباس الحداثة ورغبة الفوات، ص٢٨٠.
[٤] المرجع نفسه، ص ٢٧٣.
[٥] العروي، عبد الله، أزمة المثقفين العرب، ص١٢٣. أيضا: الكبيسي، محمد، النموذج فـــي الفكـــر العربـــي المعاصـــر، ص٩٥-٩٦.
[٦] كمال عبد اللطيف، في الدفاع عن الحداثة ونقد التراث، ص١٢٨.
[٧] العروي، عبد الله، مفهوم العقل،ص١٠.

دعوات مرجعية التراث وتأصيله[١]. إذ إن مشكلة الحاضر لا تكون بـالرجوع إلـى الماضـي المتمثل بالتراث ،وإنما إلى الماضي القريب، المتمثل بالنموذج التاريخي الأوروبي واتخاذه أساساً للتعامل مع المستقبل. وعلى المجتمع العربي أن يَغذّ السير نحو مستقبل ماض، وهـو مـستقبل اتسمت ملامحه فعلاً في مرجعية عصر التنوير الأوروبي، إذ، هو طريق المستقبل. وما علينـا سوى خلق تاريخانية عربية تعيد تركيب المسألة نحو فهم عربي متطور لظواهر التاريخ[٢].

إن خطاب القطيعة المعرفية الفعلية مع التراث، ينفي إمكانية أي مساهمة له في الإجابة عن أسئلة الحاضر الذي يخصنا، لأن نُظم المعرفة التراثية بنظر أصحاب هذا الخطاب نظم مـا قبل علمية، وتتعلق بالأطر الاجتماعية للمعرفة المنتمية إلى عقلية القرون الوسطى،* وتعبر عن واقعها التاريخي"، وهي بالتالي نظم غير مطابقة لعصرنا ولحاجتنا الثقافية والتاريخية، ولذلك فإن استمرار سلطة التراث على حاضرنا معناه استمرار العائق المعرفي أمام تقدم وعينا، وبالتـالي فإن نقد التراث والتحرر من سلطته ومن عوائقه هو من الشروط التحتية لأي تقدم معرفـي أو اجتماعي"[٣].

هل يمكن أن نُنزل التراث منزلة الموضوعية والعلمية في القراءة والفهم؟ أو هل يمكـن بلوغ قراءة مائزة عما عداها من القراءات التي تناولت التراث؟ وحاولـت أن تقـتحم عـبء المعرفة ومسؤولية الحقيقة والمعنى، وإدراج التصميم الفلسفي الخاص بالقراءة العلمية، لا سـيما مع وجود كثرة كاثرة من الدراسات التي عرقلت تفتحات ممكنة لكل من القراءة والتراث معـاً، واعتسفت القول الأيديولوجي بما هو بداهات مغشوشة. لقد أتتنا العقود الأربعة الأخيرة الكثيـر من القراءات والدراسات التي انتدبت نفسها مشاريع نظر كبرى فيه، وحصرت جل اشـتغالاتها الفكرية في هذا التراث.

الملحوظة الأولية بخصوص هذه القراءات على تباين منطلقاتها ومنهجياتهـا وأدواتهـا التحليلية، هي انها تؤكد نوعاً من المعرفة الإيبستيمولوجية العلمية بالتراث. فهي وإن كانت تطلبه من زاوية جعله حقلاً ممكناً للتجارب المنهجية المنحدرة أصلاً من العلوم الاجتماعية والإنسانية والفلسفات البنيوية والمادية والوضعية المعاصرة في الغرب، إلا أنها تزعم قراءة كلية لمنظومة التراث على هدي المعرفة العلمية الموضوعية.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٣.

* تعبير القرون الوسطى الذي استخدمه أركون في مناسبات كثيرة لا يدل على أية إشارة سلبية نحو الفكر، أو تضمن أي حكم قيمة سلبي.

(٢) العروي، عبد الله، مفهوم الأيدولوجيا،الأدلوجا ،ص٩.

(٣) بلقزيز، عبد الاله، أسئلة الفكر العربي المعاصر، ص٨٠-٨١.

ولأن منهج قراءة التراث يتضمن شكلا من أشكال طريقة تأويله، فإن التأويل يفرض نفسه بصورة أو بأخرى بوصفه مُقاربة تفسيرية في منهج التراث. وعندئذ يظهر أن الأساس الوجودي الذي يُبرز التراث هو كونه موضوع تأويل وفهم معاصر من قِبل وجودنا المعاصر أولا. والحاصل أن هذا التأويل يحيل دائما إلى مشكلة قراءة النصوص، " فنحن جميعا نخرج بالنصوص القديمة عن أصولها، ونحن جميعا نعيد تفسيرها في ضوء العصر الذي نحيا فيه أو على الأصح نفسر أنفسنا من خلالها"[١].

تتصل المسألة إذاً، في وجه من وجوهها بأشْكَلة الوعي الخاص بنا مع نصوصه وماضيه وتراثه، ومحاولته الوصول إلى نوع من الحقيقة، ولكنه ليس أي وعي كان، بل الوعي الذي لا تكون معه الذات مُستلبة من موضوعها أو مُغتربة به. فطالب الحق، عند ابن الهيثم، ليس من يستقي حقائقه من المتقدمين، ويسترسل مع طبعه في حسن الظن بتراثهم، بل عليه أن يشكك في آرائهم، ويتوقف عن الأخذ عنهم مستنداً إلى الحجة والبرهان، وليس معتمدا على إنسان تتسم طبيعته بالخلل والنقصان، وعليه أن يخاصم من يقرأ لهم، ويُمعن النظر فيما قالوه، حتى تتكشف له أخطائهم ويتوصل إلى حقائق الأمور[٢].

من المؤكد أن تراثنا ليس جوهراً ناجزاً اكتمل مرة واحدة وإلى الأبد، ولم يبق أمامنا من خيار سوى تكراره أو إلغائه، وإنما هو على وجه الحقيقة بعض خبرة النوع الإنساني المرتبطة بشروطها التاريخية القابلة للزيادة والتطور، أو التغير والتحول في الوقت نفسه.

لقد أدرك الكندي، على سبيل المثال لا الحصر،أن تراث كل أمة إنما هو حلقة من حلقات " تتميم النوع الإنساني" وحري بنا إذا كنا حُراصا على تتميم نوعنا "إذ الحق في ذلك" فيما يقول الكندي، أن نبدأ مما قاله القدماء السابقون علينا، لا على سبيل استعادته أو تكراره، بوصفه الأكمل والأنقى، بل على سبيل " تتميم ما لم يقولوا فيه قولا تاما على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان"[٣].

---

[١] زكريا، فؤاد ،جمهورية أفلاطون، ص١.
[٢] نقلا عن: الطويل ، توفيق، في تراثنا العربي الإسلامي،ص ١٣.
[٣] الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة ،ص٥٠-٥١.

الفصل الثاني

التراث ونقد العقل الإسلامي

- أركون والمشروع الفكري والنقدي في التراث.

- المقاربة الإيبستيمولوجية في نقد العقل الإسلامي.

القسم الأول: أركون والمشروع الفكري والنقدي في التراث.

يذهب عديد من الباحثين العرب المعاصرين في الإسلام، والتراث العربي- الإسلامي، عموماً، ومنهم محمد أركون، وحتى بعض نظرائهم الغربيين، إلى أن البنية الأصلية للإسلام كانت بنية حداثية في حدود الزمان والمكان اللذين إنبثق فيهما، وأن هذه البنية مكّنت العلماء والمفكّرين المسلمين الأوائل من تثبيت دعائم مشروع خبرة عالمية حضارية استطاعت أن تقدّم إسلاماً حيوياً فاعلاً ومُنتجاً، بالنظر إلى صعوده التاريخي المؤسّس الذي تجاوز إلى حدّ بعيد، البنية العالمية آنذاك، لا بل رفدتها وأمّدتها بمختلف العلوم والمعارف، وذلك قبل أن تؤول هذه البنية في القرون اللاحقة إلى شكل من التراث التقليدي الاجتراري، والعاجز عن الاسهام في الخبرة العالمية التي تفرضها الحداثة المعاصرة.

ويجادل كثيرون، اليوم، حول ما إذا كانت هذه البنية التاريخية قادرة على إستعادة دورتها السابقة، وأن تفرض مصداقيتها، وحضورها المعرفي، اللذين، كانا لها سابقاً، أم أنها تقتصر على تلك الحقبة الزمنية التي استجاب فيها الإسلام لتحديات الشروط العقلية والثقافية للعصر الذي وُجد فيه، وشكّل بنيته الحداثية الخاصة به، فوافقت بالنسبة إلينا زمانها ومكانها، أي تاريخيتها.

إن مؤدى النظر، في هذا الزعم، أن الإسلام بمقاييس فلسفة الحداثة الراهنة ذات المنشأ الغربي، ومعاييرها العقلية لا يمكنه وهو المحكوم بالأطر العقلية – التاريخية للمعرفة الخاصة بالقرون الوسطى أن يتوافق مع هذه الحداثة، إلاّ إذا خضع لشرطية الاستجابة القاضية بإحداث تعديل جوهري في الرؤية الثقافية والمعرفية والعلمية للمجتمعات الإسلامية قِوامها اتخاذ وضعية معرفية – عملية، تتمثل بالانخراط الكلي بشروط وقوانين الحداثة الفكرية والعقلية في صورتها الحصريّة الغربية، أو أن تتفوق هذه المجتمعات على رؤيتها القديمة للعالم والأشياء، وتُعيد تعريف نفسها وتراثها وبديهياتها الدينية. وعليه فإن فهم التراث بما هو نموذج معرفي تقليدي، ما عاد ممكناً أو متصوراً إلا في سياق الحداثة نفسها، وعبر العبور في مشروعها دون شروط.

إن بعض الجدل، في السياقات الثقافية العربية – الإسلامية، كثيراً ما يدور بين النخبة حول مدى نجاعة القول ومصداقيته، بأن المسلمين يبقون دائما مشدودين إلى الماضي، أي إلى التراث، وليس إلى المستقبل، أي الحداثة والعصرنة، وهذا هو في الواقع عنصر التقليد الراسخ في الفكر، ولذا فإن المسلمين لم يستطيعوا توليد أنساق علمية جديدة، أو خبرات معرفية حديثة، يمكن من خلالها فرض مساهمة جديرة بالاعتبار في ميدان العلوم المعاصرة؛ لأنهم ببساطة لم يكونوا أكثر تصميماً للقبول بمبدأ (فكّر انطلاقاً من ذاتك ومعاصرتك)، وكانوا على العكس اشد

تمسكاً بمبدأ (فكّر انطلاقا من التراث والأسلاف فحسب). وعليه فإن بعض جوانب استعصاءات الحداثة في السياقات العربية – الإسلامية، تتمثل في القول بأن المسلمين متمسكون بتراثهم إلى الحد الذي يلغي إمكانات دخولهم الفاعل في عصر الحداثة.

تلك مفارقة من شأنها أن تخلّف وراءها ضمائر ثقافية شقيّة ، ووعياً معذباً في بعض الأحيان، في ميدان الفكر العربي المعاصر، الذي ما انفك يُعاين هذه النقاشات والحوارات منذ أزيد من ثلاثة عقود، ولم يزل. فبالنسبة لأولئك الذين اعتادوا أن يُشهروا ولاءهم المطلق لقيم وأفكار الحداثة وتطبيقاتها، لا سيما من الليبراليين والعلمانيين، وبعض من هم على ضفاف هؤلاء وأولئك، ويرفعون عقيرتهم ضد أولئك التراثيين التقليديين الرافضين للحداثة، والمقبلين على التراث، فإن التراث، بحدّ ذاته، ليس هو المشكلة، وإنما المشكلة تكمن في نزعة التتريث واسعة الانتشار، ومُمتدة الأذرع بثقافتها الأشدّ مدرسية، وتقليداً في المجتمع والمؤسسات والبنى الثقافية والسياسية. وأما بالنسبة للمثقفين المصنّفين بالإسلاميين، فهم يعتقدون بأن الحداثة عند أولئك أصبحت مفهوماً لا يمكن تعريفه إلا بموازاة الطعن والتثريب، بل وحتى الازدراء بالتراث.

تفرض هذه السجالات على المُشتغلين بالتراث، تحديين نظريين هما: أولاً ،تأصيل النظر النقدي في قراءة التراث وفهمه، وهو ما يحصل اليوم في المشاريع التي انتدبت نفسها لهذه المهمة الشاقة، وثانياً ، تأسيس النظر الاستيعابي والنقدي معاً للحداثة بوصفها عملية تاريخية عالمية، يمكن تحققها في السياقات الثقافية الأخرى، كما في السياق الثقافي الغربي، إذ هي ليست امتيازاً حصرياً لمجتمع أو أمة دون أخرى.

وإذا أمكن التحقق من أن البنية الأصلية للإسلام، كانت بنية حداثية في حدود قيمها المعرفية والأخلاقية الجديدة ،تفجرت وامتدت في العالم القديم، إلى أن أصبحت، في مرحلة ما، خبرة عالمية، أي أنها استطاعت أن تفرض نفسها تاريخاً عاماً، فإنه لا شيء يمنع، على وجه الحقيقة، من انبثاق الحداثة مجدداً في السياق الإسلامي. ولكن الأزمة المعاصرة تنبع، في جزء منها، من الصورة الكلاسيكية للثقافة العربية– الإسلامية المدعوّة اليوم تراثاً، والتي تسببت بانقسامات كبيرة. إنها تاريخ طويل من الاحتدامات بدأت منذ لحظة الإسلام الصاعد والمزدهر حضارياً، والمُنتج لتراثٍ غني وخصب، وبلغت شأوها الحضاري، إلى أن تراجع هذا الفكر، وكفّ عن الإبداع، وانحدر نحو التقليد والجمود المدرسي، حتى اصطدم حديثاً، وتواجه مع الحداثة الظافرة والفارضة ذاتها تاريخاً عاماً للإنسانية المعاصرة. وجاء ردّ الفعل إما أصولياً صيرفاً، مُنافحاً، وافتخاريا ،وإمّا أيديولوجياً مناضلاً ،أو سجالياً ثقافياً، وإما نزعة قطيعة مع

الماضي بقضه وقضيضه. وجاء كل ذلك وهو يُعنى فقط بعملية تفكيك وتركيب ثنائية التـــراث والحداثة، أو الأصالة والمعاصرة، والاستغراق في علاقة تداول انتاج اشكالياتهما، فيما الغائـــب الأكبر هو العقل المعرفي، والنظر العلمي في كلٍ من التراث والحداثة معاً.

يأتي أركون، في هذا الخصوص في لُب الإشكالية ذاتها، لجهة التدبر والتفكـــر النقـــدي والاشتغال الفلسفي. فمشروعه الموسوم بـــ "نقد العقل الإسلامي"، يضع قضية التـــراث برمتهـــا بمقابل مساءلة قضية الحداثة المُبتغاة، والمسطحة على طول هذا المشروع وعرضه. وإذا كـــان النقد بمعناه السلبي يعني التفكيك دون الهدم، فإنه بمعناه، الإيجابي، إعادة البناء، وهذا هو جوهر مشروع أركون النقدي، وهو إعادة توحيد الوعي الإسلامي أمام مُساءلات الحداثـــة وتحـــدياتها، ولكن دون بغية التوحيد، توجد عقبات إيبستيمولوجية عميقة ومعقدة، وليس أمامنا من خيـــارات سوى تفكيكها وتجاوزها مرّة واحدة وإلى الأبد، كما يحسب أركون.

أولاً: موقعية التراث في فكر أركون النقدي.

أين يتموضع فكر أركون الآن وراهناً داخل الجهود والمـــشاريع الفكريـــة المعاصـــرة الخاصة بالتراث العربي الإسلامي؟، هذا السؤال يدفع دون إبطاء بأسئلة تتركز، في جلّها، فـــي السؤال المعرفي الثاني، وهو كيف يتموضع فكر أركون في قلب القضية التراثية؟. هكذا يفرض سؤال (الأين) سؤال (الكيف). عند استفهام "الأين"، تُفرض أسئلة تكاد تنحصر في موضـــوعة مركزية عنوانها " إسلاميات محمد أركون". من جهة أن معنى الاسلاميات يتضمن معنى التراث ويحيط به، لأنه إنّما أصبح تراثاً لكونه انبثق ونشأ وتطور في اطار الاســـلام. وعنـــد حـــدود " الكيف"، تُفرض الإشكالية العامة للتراث العربي الإسلامي القديم والمعاصر من نواحي القـــراءة والنقد والتأويل، فيما يبقى المنهج مؤطِراً لازباً لها.

ما بين هذين الحدّين اللذين يحدّان الفكر الأركوني المشروط بالأسئلة الفلسفية والمعرفية، تتأسس جملة من القضايا التي تشمل مساحات شاسعة من مشروعه المعرفي، وهي قضايا لم يشأ أن يمرّ عليها مرور الكرام، وإنما عمل على تأطيرها وغرسها في كل مساحات التراث، بعد أن يؤشكلها نقدياً، فهو لا يبدأ بمسألة إلا ويُسبقها بعملية أشكلة. وهكذا فإن التراث لديه هو المشكلة الكبرى التي لم ينته منها الفكر العربي المعاصر بعد.

و"الأشْكَلة" خطوة إجرائية عملية، ولكنها تُعدّ أيضاً خطوة أيبستيمولوجية يتأسس عليها ما بعدها من خطوات نقدية تفكيكية، من شأنهما " نزع البداهة عن التراث، ووضـــعه فـــي محـــك

التساؤل والنقد من جديد"[١]، وإنزاله في التاريخية والتحيين الزماني، وامتحان نظام الفكر المُنتِج لهذا التراث، وكذا نظام الفكر المستهلك والممارس للتراث، ومقابلة ذلك كله بالحداثـة التـي لا يراها أركون في النموذج الغربي حصرا.

يهدف التحليل في الصفحات التالية إلى تحديد موقعية التراث في فكر أركون، على نحـو يُقرّب القارئ من فهم خطابه النقدي، واستيعاب إجرائياته المنهجية متعددة المشارب والمرجعيات والأصول. هذا الغرض التأسيسي من شأنه فحص كل المسائل التي تخص التراث، وهي التـي جعلها مفاتيح ضرورية للدخول إلى فهم حقيقة تاريخية الفكر العربي الإسلامي، اعتمـاداً علـى خطوات معرفية ونقدية، تنهل من مناهج متعددة في علوم الإنسان والمجتمع الناشئة حديثاً فـي الغرب، كالأنثروبولوجيا الدينية، والسيميائيات واللسانيات، وغيرها من المناهج التي نشأت حديثاً في الغرب.

قدّم أركون حدود مشروعه الفكري ومنطلقاته من خلال خطابٍ صريح، صمم أهدافـه على نحوٍ يهيّء قارئه إلى المدّيات الفسيحة التي رغب في الذهاب إليها، "نحن الآن بحاجة إلـى ثورة فكرية حقيقية تذهب إلى أعماق الأشياء وتغيّر منظورنا جذرياً للتراث. وهكذا، وبدلاً مـن أن يستمر التراث كقوّة مُعيقة تشدّنا إلى الخلف، في كل مرّة يُصبح قوة تحريرية تساعدنا علـى الإقلاع والانطلاق الحضاري. ولكن هذا لن يتم قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث، وهذا ما أفعله شخصياً منذ أكثر من ثلاثين عاماً من خلال مشروعي "نقد العقـل الإسـلامي" بـالمعنى الألسني والتاريخي والأنثروبولوجي والفلسفي، لكلمة نقد"[٢].

يبدو عند مستوى النظر في هذا الخيار النقدي والمعرفي، الذي اختطه لنفـسه، الحجـم الكبير لهذا المشروع، الذي يُعيد إثارة كل الاسئلة الكبرى التي تشتمل عليها دعوته الـصريحة، وأعلن أنها تهدف إلى إحداث هزة انقلابية في على مستوى المعرفة في الساحة الدينية بالصورة الموجودة عليها راهناً، في وقت ما تزال فيه الأنظمة اللاهوتية الأصولية المتنافسة مستمرة فـي احتكارها حتى الآن. بيد أن هذا الانقلاب يشمل أيضاً العلوم الاجتماعية الوضعية الحديثة التي تفرض تأويلات مختزلة ومبتسرة للظاهرة الدينية[٣].

أثمرت معاينته ومعاشرته الطويلة للنصوص التراثية القديمة، ابتداء من لحظة القـرآن الكريم، والسنة النبوية، ومروراً بكل التفاسير والعلوم المُنتَجة، فيما بعد، في دفعه نحو البحـث عن جذور التراث العربي الإسلامي وأصوله في طبقاته المتراكمة، وتالياً معرفة آليات اشـتغال

---

(١) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٢.

(٢) أركون، قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الإسلام اليوم،ص٢٢٣-٢٢٤.

(٣) أركون، نحو نقد واستلهام جديدين للفكر الإسلامي،ص٣٩. أيضاً: أركون، مدخل لدراسة الروابط مـا بـين الإسـلام والسياسة، ص١٧٠.

العقل الاسلامي المُنتِج لهذا التراث. ويبقى الحافز الأكبر الذي شَكّلَ عنده إضـــافة هامّـــة فـــي الفضول المعرفي العميق، هو ما آلت إليه نظرته لواقع المجتمعات الاسلامية المعاصـــرة، فقـــد انتهى به " تدبُر المجتمعات الاسلامية المعاصرة، وإعادة قراءة النـــصوص المؤسِـــسَة للفكـــر الاسلامي (القرآن والحديث والتفسير والسيرة وأصول الدين والأخلاق والتاريخ)، إلى وضـــع برنامج بعيد الآفاق، عالي الهمّة، طويل النفس، صعب الانجاز، وهو مـــا أســـميه نقـــد العقـــل الإسلامي"[١].

يؤكد أركون، وهو بصدد عرض وشرح خارطة الطريق الفلسفية خاصّته، القول بمفارقة وتمايز مشروعه في مقاربة التراث، للمقاربات الأخرى، لا سيما تلك التي أنتجها المستـــشرقون ومنهجيتهم الفللوجية، المعتمدة على طريقة جرد المؤلفات والمصادر العربية الإسلامية، والاكتفاء بوصفها بطريقة علمية وضعية باردة ، دونما أي تدخّل نقدي يـــستفيد مـــن منجـــزات العلـــوم الاجتماعية الحديثة. وهذا هو أحد الوجوه التي يرفضها أركون في المنهج الوضعي الإستشراقي.

وأمّا مشروعه، فإنه يتخذ من موقف التفحّص النقدي والفهم والتفكيك، تكئـــة ملازمـــة لعمله، بغية استيعاب وتفكيك كل المنتجات الثقافية العربية والإسلامية، ووضعها في إطار رؤية متكاملة، اجتماعية وأنثروبولوجية وتاريخية وفلسفية؛ لأن عمله عبارة عـــن " برنـــامج نقـــدي بمعنى، دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضـــمن الإطـــار الميتـــافيزيقي والمؤسساتي والسياسي، الذي فُرض عن طريق ما كنت دعوته بالظاهرة القرآنيـــة والظـــاهرة الإسلامية"[٢].

وواقع الأمر إن الدارس لفكر أركون يتبصر، للتو، حدود مُنيته الجليلة، المتمثلـــة فـــي إحداث تجاوز معرفي لنمطين من المقاربات النظرية: النمط الأول و متد فـــي كـــل مـــساحات التفاسير والأعمال الفكرية القديمة الموروثة ،وصولاً إلى مساحات التفاسير الإسلامية الحديثـــة، المرابطة عند حدود المعرفة العقائدية المنغلقة والدوغمائية، والـــنمط الثـــاني، هـــو المقاربـــة الاستشراقية ذات السردية الموضوعية للأحداث والتاريخ الخطّي للفكر الاسلامي[٣].

وهكذا، فإنه، يتعين التوكيد أن أركون لا يضع حدوداً أو شروطاً مُسبقة، لتأطير حقـــل عمله داخل التراث، سواء في ظواهرياته المعروفة، أم فـــي زوايـــاه المهملـــة أو المهمـــشة أو المستبعدة، التي خضعت لإكراهات العقول والتيارات المتنافسة في الفضاء الثقافي الاسلامي. فقد عدّ كل ما أنتجه وأورثه العقل العربي الاسلامي، شفهياً كان أم مكتوباً، فلسفياً أم عقـــدياً دينيـــاً،

---

[١] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٩٢.
[٢] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص١٣.
[٣] أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص٥.

تراثاً ينبغي التوقف عنده، والبحث في أسسه ومعرفة حقيقته ، إذ إن كل هذا المنتج، هو جزء لا يتجزأ من التراث الحي الكلّي الذي يتطلب جسارة معرفية ونقدية ،إذا ما أُريد لنا العمل على إعادة توحيد الوعي العربي الاسلامي، تجاه تاريخه وتراثه، أولاً، وتجاه الحداثة، ثانياً.

من الواضح أن أركون يتخذ لنفسه موقعية الباحث الذي يدرس التراث كلّه بمعناه الشامل، ولا يعنيه بأي حال التخندق في تراثٍ جزئي بعينه، أو عند خط من الخطوط المتعددة للإسلام في التاريخ. فالإسلام، عنده، بمعناه العمومي، وبكل فئاته ومكوناته الثقافية، بل وحتى كل ممكناته المحتملة التي لم تنبثق بعد، هو ما يبحث عن تجليته ودرسه، من غير أن يفكر بإصدار أحكام قاطعة حول مفهوم الإسلام الصحيح؛ لأن مثل هذه الأحكام ليست بمقدور أية سلطة، حيث لا يوجد أي معيار موضوعي، ولا أي نص ديني يحدد مثل هذا الإسلام، فكل التراثات الموجودة، عنده، تعد جزءاً من الاسلام الكلّي، " ولهذا السبب فإني أدعو إلى توحيد الوعي الاسلامي، والخروج من عقلية الرفض والنبذ، وأدعو إلى توحيد السنّة الإسلامية الشاملة أو التراث الإسلامي الشامل، الذي يضمّ الجميع دون استثناء، والخروج مما أدعوه بالتراث المبتور أو الباتر"[1].

كان لا بدّ له أن يحدد لفكره موقعية هامّة ، بقيت لصيقة بعمله طوال مراحل اشتغاله بالتراث ولم تُفارقه، ومن خلالها تتحدد طبيعة مُقاربته، ألا وهي ضرورة تطبيق المنهج التاريخي على دراسة التراث، وبخاصة العقل الاسلامي المسؤول عن انجاز هذا التراث، فقد وجد نفسه مؤرخاً قبل أن يكون فيلسوفاً ،كما يُصرّح هو بذلك؛ لأنه لم يعد ممكناً بخصوص التراث، الفصل بين مهام المؤرخ ومهام الفيلسوف، فثمّة تداخل واضح بين الاثنين، بالنظر إلى تشعّب نطاق عمله كمؤرخ. مثلما أن المهام التي تُلقى على عاتق المؤرخ، ينبغي أن تَطال التفكير الفلسفي، لا بل تجعله ضرورة مُلحّة من أجل الكشف عن حقيقة اشتغال العقل بالتراث[2]. إن أركون نفسه يؤكد بأن مشروعه التاريخي لإحياء التراث، ليس مشروعاً فلسفياً أو لاهوتياً، بل هو قبل كل شيء مهمة المؤرخ، الذي يتوجب عليه أولاً معرفة محتوى هذا التراث[3].

إن المؤرخ المنقب في طبقات التراث بمقدروه، أن يقدم المعطيات الضرورية الخاصة بهذا التراث، لكي يكون بمقدور الفيلسوف القيام بعمله على أتم وجه. وعليه فلم يعد من السهل الفصل جذرياً بين علوم الإنسان والمجتمع من جهة، وبين الفلسفة، من جهة أخرى. فالمؤرخ برأي مفكرنا يمكنه أن يمتلك كفاءة مُعتبرة لفكّ عقدة المجالات المتداخلة والمستعصية، وتوضيح

[1] اركون، الإسلام. أوروبا. الغرب،ص١٩٤.
[2] اركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد،ص٢٣١.
[3] اركون، حوار البدايات مع محمد أركون، ص٩١.

مواقع التراث التي غشاها الغبار، أو انمحت معالمها، بسبب مرور الزمن المتطاول. بل إن المؤرخ النقدي يمكنه الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك،للوصول إلى تركيب المناخ العقلي لمختلف فترات التاريخ العربي الاسلامي، إذا ما سلك طريقا بحثيا يغوص في الأعماق، وفتّش عن محذوفات الفكر الرسمي المسيطر، وكل ما رماه منها في دائرة المستحيل التفكير فيه، وهو ما يمكن الوصول إليه من خلال القراءة السلبية للتاريخ[١].

يتبين من تعقب تحليلات أركون، أن القراءة السلبية تهدف إلى نبش وإثارة كل المسائل التي تجاهلها المؤرخون الرسميون وطمسوها أو شوهوها، أو لم ينتبهوا إليها قط، بسبب الحصارات الفكرية على مناطق المستحيل التفكير فيه، والمفروض بصورة إجبارية في الثقافة الاسلامية. وينبغي للقراء السلبية أن تفرض أولويتها، اليوم، على عمل المؤرخ النقدي، الذي يتطلع إلى إعادة تركيب المناخ العقلي، أو الصورة العقلية الحقيقية الخاصة بكل فترة من فترات التاريخ العربي – الاسلامي، وإلى الكشف عن الأمور التي حذفها الفكر الرسمي الظافر، وزج بها في دائرة المستحيل التفكير فيه. ويضرب أركون مثالاً على نظرية القرآن غير المخلوق التي انتصرت، وفرضت نفسها بفعل قوتين ظافرتين آنذاك، وهما: علماء المذاهب الأصولية، والسلطة السياسية، إلى أن أصبحت العقيدة الرسمية للدولة بدءاً من الخليفة القادر، ودحرت نظرية المعتزلة القائلة بخلق القرآن إلى دائرة المستحيل التفكير فيه[٢].

يتضح أن القراءة السلبية، للتاريخ، وفق تصور أركون، تؤول في النهاية إلى شكل من أشكال ما يمكن أن نسميه بـ "الحدس المضاد"، الذي يعمل على كسر التوقع، وفرض خيبة الظن،لدى الجميع بخصوص تاريخهم وتراثهم، لأنها معنية وفق هذا الحدس بمراجعة وخلخلة ما كان يُعدّ بدهياً وواضحاً بذاته، وغير مرجوع عنه، لكونه يعبّر عن الحقيقة، لنكتشف أن الحقيقة أضحت شيئاً آخر غير الحقيقة العلمية، حيث كانت ضماناتها مشروطة بما يُسمّى بالحقيقة الاجتماعية، وكان استمرارها مُعْتَمداً على إيمان الوعي الاجتماعي بها، بصرف النظر عن حقيقتها الإيبستيمولوجية. وهكذا تكون القراءة السلبية دائماً حدساً مضاداً للتوقع، وكشفاً للمسكوت عنه وبياناً لحدود التاريخ، وإمكانية معرفية لإثبات الوجوه الأخرى المحتملة للحقيقة، من أجل الخروج من حالة الطمأنينة الكاذبة.

---

[١] أركون، الإسلام. الأخلاق. السياسة، ص١٥٠-١٥١.
[٢] المصدر نفسه ،ص١٧٥.

بطبيعة الحال، فإن المسلمين التقليديين الذين يعيشون في العالم الإسلامي وخارجه، يرفضون مثل هذا النوع من القراءة لتراثهم ودينهم؛ لأن من شأنها، كما يؤكد أركون، نفسه، أن تصدم وعيهم الجمعي، وكثيراً ما يوُصم فكره من قبل هؤلاء بالبدعة[١].

بوسع الباحث، هنا، أن يلتمس تأطيراً للفكر المشتغل على موضوعه أكثر إضاءةً وتحديداً للهدف الذي ليس هو أي شيء غير الحقيقة، حقيقة هذا التراث بما يتضمنه من مواقف مُسبقة، ومن عمليات الأسطرة والأدلجة التي يُمارسها الخطاب التاريخي التراثي[٢]، فضلاً عن كل الحقول التي بقيت حبيسة " المعتقد الأرثوذكسي"*، ذي السراطية الصارمة، سليلة اللاهوت الكلاسيكي، المسؤول عن تأبيد وتثبيت المعنى المُستنبط من النصوص، وفرض الحقيقة الواحدة، حقيقته التي تخصّه والتي انتجها في حدود تفسيره وتأويله لها، من غير أن يفكّر أبداً في طبيعة هذه الحقيقة ونسبيتها.

نحن هنا، إزاء أرثوذكسية صلبة متعددة الأنماط في التراث، مسؤولة حتى اليوم– بحسب مفكرنا– عن إنتاج واشتغال فكرة التراث الصحيح أو الحقيقي الذي تدّعيه كل أرثوذكسية (مذهب سراطي) لنفسها، وتُنكر" على المذاهب الأخرى المنافسة، مشاركتها لها في التراث الحقيقي الصحيح، أو في السنّة الصحيحة"[٣]، علماً بأن بدهيات المعتقد الديني الأول عند لحظة الحدث القرآني*، كانت في الأصل مُشتركة بين الجميع، ولكنها مع تطور الأحداث في التاريخ الإسلامي، ما لبثت أن أنتجت أنظمة تصورية – فكرية متغايرة ومختلفة ومتنافسة، الأمر الذي جعل "عملية إعادة توحيد الوعي الإسلامي بواسطة القراءة النقدية للتراثات الثلاثة (سنيّة – شيعية – خارجية) شيئاً مُستحيل التفكير فيه، لأنها ترفض طرح أي سؤال جذري على ذاتها. فكل أرثوذكسية تحذف ما عداها من ساحة الإسلام الصحيح، وتعتبر نفسها الممثل الوحيد للإسلام الصحيح"[٤].

يتأكد للباحث أن الهدف المُرتجى، عنده، يشخص نحو إنجاز خطوة تجاوزية لأنظمة وأنساق التراث ، التي شكلت أفقاً ثقافياً واعتقادياً إجبارياً، ليس على الأتباع فقط، وإنما على كثير من الباحثين والدارسين للتراث كذلك. ومن هنا يكتنف أركون الإحساس بصعوبة التجاوز الذي يتطلب قفزة نقدية منهجية تلتزم بمبادىء المعرفة العلمية، وضرورة احترام حقوقها كاملة،

---

[١] Sokearba, siti Rohman, The CRITIQUE of Arb Thought: Mohammed Arkoun's Deconstruction M ethod, Makara, Sosiul humaniora, Vol, 10. No. 2, Desember 2006, p 86.

[٢] اركون، قضايا في نقد العقل الديني. كيف نفهم الاسلام اليوم ، ص١٥٠–١٥١.

* الأرثوذكسي: السراطي والصحيح والقويم: أنظر أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٧.

[٣] اركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية،ص٢٥.

* يقصد به أركون الحدث القرآني عند اللحظة أو الحالة الشفاهية للوحي أو القرآن الشفهي، قبل ان ان يصبح مدوّنة كتابية.

[٤] المصدر نفسه،ص٢٥.

بالنسبة للباحث[١]. وليس هذا بالأمر الهيّن، بالنظر إلى أن مطالبه كبيرة جداً، "ليس أقلها نقد التراث الإسلامي نقداً تاريخياً غير معهود، حيث لم يعتد مؤرخ الفكر على أن يجمع كل هذه المهمات في نفس الحركة الواحدة من الفكر والكتابة"[٢].

وبالنظر إلى أن مشروع أركون شديد الجِدّة ،وشديد التعقد، إلى حدّ أنه يتعذر إنجازه تماماً منذ المحاولات الأولى[٣]، فقد وجد أن عليه يتحسب كثيراً لحجم الصعوبات، التي من المؤكد أنها ستعترض طريقه، ولكنها مع ذلك، لم تكن لتثنيه عن عزمه الفكري، مؤكداً مُضيّه في مشروعه، لأنه – بحسبه– مشروع يتمايز عن كل ماعداه من المشاريع الأخرى، كونه التزم النقد بطريقة تاريخية، وليس بطريقة تأملية تجريدية أو مدرسية جامدة. فهو مشروع "ينخرط إيبستيمولوجياً في العمق، بل في عمق العمق، ويختلف بالتالي عن كل مشاريع الفكر الأخرى"[٤] التي قرأت وتقرأ التراث. وهكذا فإن عمله ومنهجه الذي بني عليه إسلامياته، غني بالمرجعيات النظرية، المستمدة من العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي في الغالب تتضمن مفاهيم صعبة ومعقدة، وغالباً هي لم تجد قبولاً ورواجاً في عالم المسلمين[٥].

اعتبر أركون الدراسات التي تخصّ الاسلام والتراث، بأنها واقعة في الغالب في نقيصة التذبذب في مستويات القراءة والفهم، فهي إمّا دراسات أكاديمية مُعمقة وموثّقة بكفاءة معرفية، على غرار الدراسات الاستشراقية، ولكن من غير ابتكار أو انفتاح نظري، وبقيت حبيسة تقاليد منهجية ضيقة، وإمّا تنظيرات متسرعة وعمومية ناشئة عن تأويلات غير ناضجة للإسلام ،على غرار القراءات الأيدلوجية ،وبعض القراءات التقليدية[٦]، وكلها تبقى قاصرة عن إنتاج معرفة جديدة بالاسلام ومُجتمعاته الراهنة. وهكذا يظهر ان المهمة التي شعر بها، بوصفه باحثاً في الإسلاميات كلها، تتطلب تجاوز هذين التقليدين المعرفيين، وذلك عبر برنامج خاص في قراءة ،يكون أساسها التأمل بمكانة الإسلام في التاريخ والآثار التي تركها التاريخ على الإسلام في آن معاً، ليتوّج هذا التأمل، حالة تجاوز نظري للرؤيا الافتخارية والتمجيدية الخاصة بالمسلمين من جهة، ومن جهة أخرى، تجاوز الرؤيا المتشظية والخارجية للمستشرقين الذين يمارسون تارّةً، عملية التبجيل والتمجيد كما هو الحال عند المسلمين التقليديين، وتارّة يختزلون الإسلام إلى مجرد وقائع وأحداث ثقافية أو حضارية[٧].

---

(١) اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص١١.
(٢) المصدر نفسه، ص١١.
(٣) المصدر نفسه ، ص١١.
(٤) أركون، قضايا في نقد العقل الديني،ص٤٨.
(٥) Sokerba, The Critique of Arab Thought, p 86.
(٦) أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية،ص٦٢.
(٧) المصدر نفسه ،ص ٦٢.

ولأن هذه الدراسات تبقى حاجبة للفكر النقدي، ولا تُلبي خطورة قضية التراث ولا قضايا مجتمعاته، فقد تطلب منه الأمر القيام بخطوة متقدمة في تفحّص حاضر المجتمعات الإسلامية و تتلمس همومها، لا تفصل " بين الالتزام بمبادىء المعرفة العلمية واحترام حقوقها، مهما يكن الثمن الأيديولوجي والنفسي والاجتماعي، الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك (أو نتيجة القيام بذلك) باهظاً، وبين إدخال نوع من البحث الحي، الذي يُفكّر ويتأمل بمشاكل الأمس واليوم، إما من أجل توحيد مساحة المعاني النشيطة والمتبعثرة، وإمّا من أجل مواجهة الآثار المدمّرة للأيديولوجيات الرسمية"[١].

يبيّن أركون، بهذا الخصوص، أن النظرة إلى التراث تختلف بحسب التكوين الفكري للباحث، والمنهج الذي يتبنّاه، فباحث ينتسب إلى المنطق القياسي، وإلى التاريخ المروي، المُستند إلى الوثائق المكتوبة فقط، يختلف عن باحث يتبنى المنهج الفللوجي الذي لا يكتشف إلا معنىً واحداً للنصّ. وَحدَه الباحث الذي يُعنى بالمنطق الجدلي والتاريخ المنفتح على كل إشكاليات وإنجازات العلوم، وعلى الألسنيات والنقد المعرفي، هو القادر على تقديم خطوة إيبستيمولوجية معرفية جديدة في دراسة الإسلام والتراث[٢].

تنطلق رؤية أركون في إسلامياته الجديدة، من تأكيد حاجة الفكر الديني المسيسة إلى مجموعة من الدارسين المستقلين والمُبرئين من أية أغراض، سوى أغراض المعرفة العلمية، بعد أن بقي هذا الفكر إمّا حبيس هوى وطموحات سدنته وخُدّامه من رجال الدين وغيرهم، وإمّا دريئة للمجادلين الذين يرومون غايات أخرى، تندّ عن المعرفة العلمية، التي تتطلب اليوم من الباحثين الدراية العميقة بالشروط التاريخية والنفسية والأنثروبولوجية القمينة بانبثاق كل أوجه التراث ومستوياته[٣]، والتي من شأنها أن تدفع قدماً، بمسألة إعادة دراسة معطيات الوحي، وبلورة موقف ثيولوجي جديد يتجاوز مُصادرات ومسلمات التراثات السابقة المتنافسة تاريخياً على الإسلام.

يتعين أن تنعقد مهمة الباحثين الجدد، الذين حدّد أركون مواصفاتهم، عند كشف الحقائق، واستنباط المجهول من المعلوم عبر عملية طويلة، تعمل على " أشكلة كل الأنظمة الفكرية التي تُنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت، أو لا تزال حيّة والتي تُنتج من دون تمييز، المعنى وآثار المعنى. هنا يكمن التفريق الأساسي بين الباحث التقليدي والباحث الحديث"[٤]. ليست الغاية كما يفهم من كلام أركون– بخصوص المعاني في التعابير الفكرية والثقافية الممتدة في مساحة

---

[١] أركون، الأنسنة والإسلام،ص١٢.
[٢] ركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٩٨.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص٤٧.
[٤] اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ص٢٢.

التراث– أن يذهب البحث في غايته إلى " تأكيد تفوق أحدهما على الآخر، وإنما أريد فقط التنبيه إلى الفروق التي تميز بينها"[١].

قد ينطوي هذا الموقف على خُلف في فكر الرجل، لجهة طلبه الحقيقة والمعرفة الصحيحة بالتراث، ولكن هذا الوهم بالخُلف أو التناقض، يزول عندما يتبيّن أن أركون كان يريد أن يذهب لتأكيد الطابع النسبي للحقيقة وللعقل المُنتج لها، الذي ليس هو" جوهراً ثابتاً يخرج عن كل تاريخيته وكل مشروطيته. إن للعقل تاريخيته أيضاً، وكل واحد من العقول مرتبط بمرحلة معينة من مراحل التاريخ. إنه مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن المفكّر"[٢] الأمر واضح وبيّن، فهو يبتغي إغلاق الباب أمام الفكر الأصولي الذي يزعم قيام عقدياته على أسس ثابتة راسخة ومُباطنتها للحقيقة المطلقة، والدفع بكل العقديات المنافسة لها إلى دائرة البطلان والتسفية. وهذا هو أساس خطاب التأصيل الأصولي الذي يرفضه أركون.

حاول أركون في إطار سعيه موضعة خطابه المعرفي العلمي بالتراث، أن يُبرز سمات الخطابات الأخرى المنافسة لهذا الخطاب، ولكنه لا يُدرجها إلا في سياق واضح ،بهدف لفت انتباه القارىء إلى معرفة موقع خطابه بين هذه الخطابات.

ثمة أولاً، خطاب إسلامي معاصر يطمح إلى الهيمنة والتفوق على كل الخطابات الأخرى، مُستفيداً من قوّة التجييش السياسي عبر انتشاره الواسع اجتماعياً، ويتأطر معرفياً ضمن إطار البُعد الأسطوري للتراث، في الوقت الذي هو، وعلى غير وعي منه، يعمل على علمنة المضامين الدينية للتراث. وثمة ثانياً، الخطاب الإسلامي الكلاسيكي، ووظيفته الحالية شرح وتوضيح التراث الديني، وترسيخه من خلال مجموعات ضخمة من المدونات النصيّة التاريخية الموثقة. ويستمد هذا الخطاب قوته من كونه يقدم نفسه على المدى ممثلاً رسمياً للحقيقة الدينية المطلقة والوحيدة، ويرفض كل الخطابات الأخرى التي لا تتماهى مع خطابه، كما ويمتاز بإصراره على " نقل المناقشة من إطارها العلمي إلى إطارها اللاهوتي والأخلاقي الشرعي"[٣]. وثمة ثالثا، الخطاب الاستشراقي المتمكن من تقاليده المعرفية، وحدود منهجية النقد الفللوجي ذي النزعة النقدية الوضعية، الذي يكتفي بسرد الوقائع الموضوعية. وحده رابعاً، من وجهة نظر أركون الخطاب المستند إلى علوم الإنسان والمجتمع الناشئة حديثا في الغرب، يمكنه إعادة النظر النقدي في الخطابات الثلاثة السابقة، بغية الكشف عن كل الأسئلة المغيّبة والمطموسة في

---

[١] المصدر نفسه ، ص٤٠.
[٢] المصدر نفسه ،ص ٢٤١.
[٣] أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى نقد الخطاب الديني،ص٤٦.

دائرة المستحيل التفكير فيه، واللامفكر فيه، الأمر الذي يسمح باستعادة نقدية لمشكلة التراث، وكل التراثات في الإسلام[1].

ثانياً: معنى التراث ومضمونه ومحتواه:

ينبغي عند هذا الحدّ من البحث، الذهاب إلى تأطير فكر أركون بصورة أكثر انفتاحاً وتفصيلاً لتبيان مواقعية التراث عنده، ومن نقطة بداية تخصّ تعريفه للتراث، فبالحدود تتأطر الرؤية وتتكشف الأفكار بصورة أدق، وذلك بعدما حاولت الصفحات السابقة تحديد موقعية مشروعه بموازاه مشاريع القراءات السابقة كما جاءت في الفصل الأول من الدراسة.

والسؤال المطروح، ما هو التراث في إسلاميات أركون؟

لمعرفة أبرز جوانب مشروع أركون في إعادة قراءة التراث الإسلامي، يمكن التساؤل أولاً عن مفهوم التراث عنده، ثم ما هي طبيعة مشروعه في إعادة قراءة التراث.؟

يبدو أن أركون، لا يقيم تفريقاً حاسماً بين مفهوم (إسلام)، ومفهوم (تراث)، ولكنه أقام شكلاً من التضايف بينهما، وحينها أصبح التراث لديه، كل النصوص والمدونات الإسلامية، منذ لحظة الوحي وحتى اليوم، فهو نتاج عملية التراكم التاريخي للتفاعلات المتواصلة ما بين " الحدث القرآني، والحدث الإسلامي على مستوى الفاعلين الفرديين، أو الجماعات أو الطوائف المفسّرة للقرآن، أو الطرق الصوفية، أو الحركات السياسية التي تستخدم الدين، أو المدارس التعليمية"[2]. سوف يعثر الدارس على تحديدات إضافية أخرى للتراث عند أركون، تتصل بمفهوم التراث ومُحتوياته ومضامينه ووظائفه، التي يشاء أن يُدخلها في علاقة إنتاجية مُتبادلة، تشكل فيما بعد عنواناً للدراسة والنقد والتقويم.

يتضمن التراث إذاً، محتويات تتصل بوظائف لا شك أنها تختلف باختلاف الأطر الاجتماعية والاتجاهات الثقافية، وبالتالي فهو قد يكون " سنّة الآباء" في حدود الأخلاق والتقاليد الخاصة بالجماعة، وقد يكون إطاراً من أحكام وشرائع استنبطها المجتهدون ويخضع لها جميع المكلفين، وقد يكون معلومات تجريبية يتوارثها الأفراد، وأخيراً ،يمكنه أن يكون تصورات للماضي مبررة لما تحلم به الجماهير، لحاضرها ومستقبلها[3].

وبصورة أكثر تحديداً ، فإن عناية أركون تلتفت بشكل خاص إلى مفهوم التراث " الإسلامي المقدّس والمثالي كما تراه كل جماعة، أو فرقة من الفرق الإسلامية، فهناك تراث سنّي، وتراث

---

[1] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية،ص١٧-١٨.
[2] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٢٨٤.
[3] أركون، التراث. محتواه وهويته. ايجابياته وسلبياته،ص١٥٧.

شيعي، وتراث خارجي. ترسخّت هذه التراثات بواسطة مجموعات الحديث التي أنجزتها كل جماعة، والتي ترى في تراثها الخط الصحيح أو الإسلام الصحيح"[١].

وعليه، فإن التراث، عنده، هو السّنة، لا بمعنى المذهب السنّي، وإنما بمعنى أوسع يشمل السنة الإسلامية الشاملة أو الكليّة، مُحاذرة من الوقوع في إسار تفضيل اتجاه على آخر، أو فرقة على أخرى في تاريخ الإسلام[٢]. هو إذاً، سنة/ تراث، كلّي مشترك يحوي ثلاثة أصول تأسيسية تُعدّ مبتدأ التراث: وهي القرآن الكريم، ثم الحديث النبوي، ثم القانون الديني أو الشريعة[٣].

واقع الأمر، أن التراث، عنده، يشتمل على كل التجليات التاريخية والسسيولوجية للإسلام، وليس فقط أحد خطوطه واتجاهاته، لأن أركون يؤكد على أربعة مستويات من التراثات الإسلامية المتصاعدة في التاريخ: تراث أول، بدأ منذ لحظة القرآن الشفهي، وتراث ثان يخص العلماء من الفقهاء والعلماء المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، على اختلاف واضح بينهم، وتراث ثالث، يخصّ الإسلام الشعبي أو الإسلامات الشعبية، وأخيراً، تراث الإسلام الشعبوي الأصولي المتطرف، الصاعد منذ سبعينيات القرن العشرين[٤].

يمكن رد جميع هذه التجليات إلى كلٍ من الظاهرة القرآنية، والظاهرة الإسلامية، ليُصار فيما بعد استخدام كلمة(إسلام) بصورة إطلاقية عمومية خاطئة، عند كل الفاعلين الاجتماعيين من كل الانتماءات الإيديولوجية[٥].

ولكن أركون يؤكد مستوى آخر من التراث، يتطلب عند أتباعه والمعتقدين به نوعاً من التعالي والقدسية والمثالية، يُنظر إليه على أنه " تراث إلهي لا يمكن لبشر أن يغيّروا فيه شيئاً، لأنه تعبير عن الحقيقة الأبدية المطلقة"[٦]. إن هذا التحديد للتراث، من شأنه أن يُلغي المسافة الفاصلة بين الخطاب النبوي، وعمل الرسول طيلة عشرين عاماً في مكة والمدينة، وبين خطاب الوحي المتمثل بالنص القرآني.

إن كون التراث، قد أنتج في قلب ظاهرة الوحي والخطاب الديني، لا يعني أنه يشتمل فقط وفقط على دين وشريعة، يمكن أن تتنزل عليه كل ألوان التقديس كما يفعل أصحاب الفرق والملل الاسلامية، فضلاً عن المناضلين والإيديولوجيين الإسلاميين. عَمِل أركون، بهذا الخصوص، على تجلية هذه المسألة من خلال تمييزه بين مفهوم الحدث القرآني، ومفهوم

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص٢٤.
[٢] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص١٧.
[٣] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٩٠.
[٤] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٢٨٢.
[٥] المصدر نفسه ،ص٢٤.
[٦] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص١٩.

الظاهرة الإسلامية المتشكلة ببطء عبر كل الأدبيات والتفاسير والمؤلفات اللاحقة التي تُدعى اليوم تراثاً.

التراث إذاً، هو تراث كلي/ سنّة شاملة، ويتضمن بالإضافة إلى التراث المكتوب أو العالِم، التراث الشفهي أو الشعبي، دون بتر أو تهميش مقصود أو غير مقصود[١]. فالأدبيات الأصولية العقدية المتنافسة تدّعي، بأن هناك إسلاماً واحداً صحيحاً ومستقيماً (الإسلام الأرثوذكسي) يخصّها بعينها، وما عداها ليس إلاّ هرطقات وبدعاً. وظلت هذه النظرة الثيولوجية (الدينية) مسيطرة على الوعي العربي – الإسلامي طيلة قرون عديدة[٢]، ولا زالت.

ليس معنى كلام أركون، عن مستويين من التراث، هما التراث المكتوب، والتراث الشعبي أو الشفهي، الخلوص إلى أنه قدم حكم قيمة بشأنهما، أو أنه يفضل أحدهما على الآخر، فهما مكونان أصيلان للتراث الكلي، الذي وصفه بـ" التراث الحي"، أي التراث الذي لا يزال حيوياً وفاعلاً في الأجيال الحاضرة. وهو يمثل كل تجليات الإسلام الكلاسيكي، وغدا الميراث الفكري والثقافي والسياسي والقانوني/ الفقهي والتفسيري، المشترك لدى جميع المسلمين[٣].

من البدهي، الآن، أن تستلزم قراءة التراث، بالنسبة لمفكرنا، أخذ التراث الشفهي غير المكتوب، بعين الإعتبار، سيما وأن الأنظمة العقدية الموروثة عن التقليد الأصولي الإسلامي الكلاسيكي، غلبت دائماً النزعة التعصبية المحافظة على ما تدّعيه بالتراث الحي الخاص بها، ومرّرته عبر الأجيال المتعاقبة، ولم يكن همّها الدفاع عن الحقيقة، بقدر اهتمامها بترسيخ تراثها الحي الخاص بها. لذا ينبغي الارتفاع إلى مستوى المسؤولية العقلية وإخضاع التراث الحي للنقد المنعش للمعرفة العلمية[٤]، لأن طريق الوصول إلى التراث الكلي (أو السنّة الكلية) يتطلب الخروج مما دعاه أركون بالفكر البدعوي، الذي طالما وجّه مضامين هذا التراث الحي، نحو كل أنواع الاستخدامات الايديولوجية، ووضعه تحت خدمة الجماعات المتخاصمة على (السلطة والأملاك والأرزاق).

يكمن الفرق، إذاً، بين التراث الكتابي المجعول منه مقدساً، وبين التراث الشفهي فقط، في صفة الكتابة، التي تبقى ظاهرة ثقافية، ترتبط بنشوء الدولة المركزية وصعودها. وبهذا الخصوص، فإن علم اللسانيات كما فهمه أركون ،الذي يطبّق قواعده على الخطابين الكتابي والشفاهي، يكشف عن اختلافات مهمة في مُمارسة العقل لوظيفته وآلية عمله في كل منهما، وفي

---

[١] مسرحي، فارح، الحداثة في فكر محمد أركون،ص٩٤.
[٢] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي،ص٢٥٤.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص٤٣.
[٤] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١١٤.

طريقته لتشكيل الفكر وبلورته والتعبير عنه، غير أن هذه الاختلافات ليست مرتبطة بالضرورة بالتفوق الأزلي للتراث المكتوب على التراث الشفهي[١].

يُعوّل أركون، كثيراً، على التراث الشفهي لفهم الظاهرة الإسلامية، لأن هذا الشكل من التراث " يُعدّ مصدراً للمعلومات حول الأنساق الثقافية والاجتماعية، وعن تاريخ الجماعة"[٢]. ويُلاحَظ أحياناً أن بعض عناصر التراث الشفاهي يتم تصعيدها باستمرار، وإعادة تفسيرها داخل التراث الكتابي، كما أن هناك بعض عناصر التراث الكتابي تنزل إلى مستوى الشفاهي، فهما متفاعلان في الواقع. ولذا فإن فاصلية التمييز بين المرحلة الشفهية في تاريخ الإسلام والمرحلة الكتابية، تُعدّ ضرورية ومُتفقة مع حالة التحليل الأنثروبولوجي، الذي من وظائفه معرفة طبيعة التنافس بين العقل الشفهي والعقل الكتابي، والوقوف على عمليات التمثل الأيديولوجي والهيمنة السياسية والثقافية[٣].

ما يهم، الآن، بالنسبة لمفكرنا، هو أنه عند الشروع في أية مُقاربة للتراث، فإن الأمر يتطلب معرفة الفارق بين دراسة التراث بالمعنى المثالي المتعالي اعتماداً على مفهوم الإسلام بالمعنى المتعالي أيضاً، الذي يمثل التعبير الأصولي أو السراطي المُستقيم الوحيد عن التراث، الذي تلقته الأمة المثالية، وبين ضرورة إعادة تحديد الإسلام بوصفه عملية (أو سيرورة) اجتماعية وتاريخية من جملة سيرورات متعددة، حصلت في التاريخ الإسلامي لاحقاً. ومع حقيقة أن هذه السيرورات التي حصلت بفعل الفاعلين الاجتماعيين والقِوى والجهات المنظوية تحت الإسلام، قد أدّت، في نهاية المطاف، إلى تشكيل تراث يُوسم بأنه إسلامي بالمعنى الكبير. وفإنه ينبغي معرفة أن هذه السيرورة ،قد حصلت في ظل تنافس دائم بين قوى وخطوط فكرية متوازية، وقع عليها التعديل والتغيير عن طريق الأفكار المستجدة وأشكال الحداثة المتتالية[٤]. فكأن التراث واحد، من جهة، ومُتعدد، من جهة ثانية. فهو واحد عندما يخضع للقراءة بوصفه التراث الكلي للمسلمين جميعاً، ومُتعدد في خطوطه واتجاهاته واستمراره عبر التاريخ.

اتسم هذا التراث، بكليته المشتملة على تعددية واضحة بنوع من الاستمرارية اللغوية والثقافية، عبر عملية نقل النصوص المقدّسة التأسيسية، والعيش عليها تفسيراً وتأويلاً، عن طريق الأدبيات العقائدية المكتوبة على أثر القرآن. ولكنه أُصيب، فيما، بعد بانقطاع أو قطيعة

---

[١] اركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص١٧٣-١٧٤.
[٢] سيمور، شارلوت، سميث ، موسوعة علم الإنسان. المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية،ص٢٤٣.
[٣] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٠.
[٤] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية،ص١٩.

سلبية، شملت كل المجالات الفكرية والثقافية والسياسية، التي انبثقت خلالها كل المسائل المرتبطة بالاعتقاد[١].

إننا لواجدون، بأنه ما كان لهذه القطيعة أن تحدث من دون نتائج مباشرة على التـراث والفكر الإسلامي عموماً، فقد جرى فيما بعد، بفعل عملية مُمنهجة من المؤلفات المكتوبة التـي أنتجتها ذاكرة جماعية، عبر نصوص الوحي ،وتعاليم النبي، والكتب الفقهية، وكتـب التـاريخ، وكما أكدّ مفكرنا، فإنه عبر هذه المدونات والمرجعيات، جرى تجذير خطوط أصولية مـسؤولة عما يُسمى "التراث الحي" ،الذي يدل على النصوص المقدسة (قرآن وحديث)، الموثقة من قبـل الفقهاء القدماء، فضلاً عن كل التفاسير المأذونة، وهذه كلها تشكل " ما يمكن أن ندعوه بالـذروة الإلهية العليا للمشروعية أو للسيادة، أي المرجعية التي تعلو ولا يُعلى عليهـا. وكـل إنتاجـات الفعالية البشرية على الأرض ينبغي أن تخضع لها من أجل تحديد مكانتها اللاهوتية القانونية"[٢].

قدّم التراث الحي، للجماعة المؤمنة بالمعنى المثالي للكلمة، بوصفه الحاوي لكل الحقـائق الناتجة عن مجموع الحقائق المشتركة، لدى الطائفة أو الفرقة أو المذهب الديني، الـذي يعتقـد مُعتنقوه أن كل الحقائق الخاصة بمذهبهم والمُدمجة أو المستوعبة في هذا التراث المثالي، هـي بالضرورة من صلب وجوهر الحقيقة العليا، المطلقة، الأنطولوجية، والمقدسة، واللاتاريخية[٣].

لقد بقي التراث الحي، بنظر أركون، يسيّر شؤون الجماعة المؤمنة، ويرسـم خطـوط الاعتقاد الصحيح بالنسبة لهذه الجماعة، بحيث إن كل عضو من أعضاء الجماعة، يعـيش فـي وسط اجتماعي يشعر أو يتمثل نفسه معاصراً لكل أعضائها الأحياء، فضلاً عن كـل الأجيـال السابقة، التي تكفلت بنقل التراث ومعايشته منذ لحظة تأسيسه، وهكذا فإنه يغدو معاصراً بالتمام لجميع المسلمين قديماً وحديثاً، وهم يتواصلون معه دائماً[٤].

من البيّن أن أركون، وجد نفسه، عند هذه النقطة، مُلزماً بالقيـام بـالانخراط العميـق بوظيفة تفكيك كل الخطاب التراثي، في مساراته وتعرّجاته التاريخية، ومن داخله، بغية الكشف عن ملابساته وتداخلاته، ونظم اشتغال العقل المنتج له، وأيضاً العقـل المـستهلك، واسـتجلاء مختلف المواقف المخفيّة والمضمرة.

من خلال هذه العملية، فقد وجد نفسه مؤرخاً نقدياً ،فضلاً عن كونه ملتزماً فلسفياً فـي مضمار فحص وإعادة بناء وتركيب المناخ العقلي المسؤول عن هذا التراث الحي، الذي يبدو أنه

---

(١) اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،ص٨٢-٨٣.
(٢) المصدر نفسه ، ص٢٢٠ .
(٣) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص٤٤.
(٤) اركون، نحو نقد العقل الديني،ص٨٢.

مُغلق على الحقائق الخاصة بكل فرقه، ويفرض نفسه فكراً رسمياً تتمثل له الحقيقة كما يعيها ويفسّرها[١].

ما يجدر فهمه، هنا، هو أن أركون أولى أهمية كبيرة لتجلية ونقد إيبستيمولوجيا مفهوم" التراث الحي"، لأنه يُعدّ مشكلة في حد ذاته. فكما أنه يُعتبر الحقل الذي يسمح بالحديث عن الوعي الإسلامي، فإنه يحتاج إلى إعادة نظر، لأجل بلورته في الأذهان، وتخليصه من الاستخدام الإطلاقي المكرّس من لدن التيولوجيات الجزمية (الوثوقية)، التي تنسبه إلى أصل مُتعال بالتمام، وتنشط في مهمة تكريسه في الذاكرة الجماعية، الأمر الذي يقتضي بحسبه فتح التساؤلات التي من شأنها أن تميّز بين التراث بصفته ظاهرة اجتماعية تكرارية، ومعرّضة للجمود، وربما الاندثار، وبين التراث بصفته الأصل أو النموذج الذي يحدد دائماً ويُنظّم سلوك وأخلاقيات أمّة بأسرها[٢].

إن هذا التفريق هو ما ينبغي على الباحث النقدي أن يُجليه، وذلك لأن الخطوط الأرثوذكسية (العقائد السراطية) المتنافسة في الإسلام، تزعم ابتداءً، وجود نوع واحد من الإسلام ومثله التراث، يعبّر بدقة وإخلاص عن الإسلام الصحيح، علماً بأنها، تختلف فيما بينها حول مكونات هذا الإسلام، لأن لكل منها تراثها الخاص بها، وتزعم نفسها ممثلة للحقيقة المطلقة، وأن تراثها هو التفسير الوحيد الصحيح للإسلام[٣]. ومع حقيقة أن التراث كان دائماً ذا منشأ تاريخي واضح، يمكن تحديده، بدقة، فإن الحاصل هو، أن هذه الخطوط الأصولية تفرض صيغة التعالي عليه، وتتخطى تاريخيته انطلاقا من انتسابية متجذرة داخل الوحي المُتعالي[٤].

خصيصة هذا الفهم الذي يُقدمه أركون، أنه يؤسس لمشكلة التراث في الفكر العربي المعاصر، بخصوص مجموعة من المسائل المترابطة، وهي: كيف يؤدي هذا التراث دوراً راهناً في المجتمعات الاسلامية؟ ، حظوظ مقاربات التراث من القراءة العلمية، مقاربة ونقد التراث وأشكلته، إعادة تقييم مفهوم الإسلام بإعادة دراسة معطيات الوحي، وذلك لإنجاز موقف تيولوجي (خطاب ديني) يتجاوز التراثات السابقة، معرفة منطلقات الخطابات المتنافسة حول التراث راهناً، وأخيراً، تحليل برنامجه النقدي التفكيكي في التراث، والتأمل بمكانة الإسلام في التاريخ، متوجاً بآخر ما وصلت إليه العلوم الاجتماعية الحديثة ومنهجياتها الغربية.

يتضح من الاستعراض أن ما ندعوه بالتراث، يشكل ظاهرة معقدة وعويصة جداً، ويتشكل من طبقات متداخلة ومتفاعلة تعتمد على تبادلية ما للأدوار، ومن جهته فإن أركون أكّد،

---

[١] أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص١٧٥. أيضا. أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٥١.
[٢] أركون، تاريخية الفكر العربي المعاصر، ص١٢٥.
[٣] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٧.
[٤] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص ٢٤.

بإصرار، أن عمله في التراث، لا يهدف إلى تفضيل اتجاه أو خط على آخر في التراث الاسلامي، فذلك أمر خارج عن وظيفته كمؤرخ أو باحث، غرضه الكشف عن الحقيقة الموضوعية في التاريخ[١]، عبر دراسة المعتقدات والأفكار الإسلامية المتوارثة، سواء أتمّ انتقالها عن طريق النصوص أم عن طريق الكلام الشفهي (التراث الشعبي)، لأنه يهدف في نهاية الأمر إلى تجاوز مفهوم التراث الإسلامي المبتور أو الجزئي، الخاص بكل فئة منعزلة عن الأخرى، ومنكفئة على حقيقتها الخاصة.

هكذا نصل مع أركون، إلى برنامج لتأسيس النظر الجديد في التراث الإسلامي كله، تفرضه تحديات راهنة كبيرة. فعند فحص النظر في حاضر الإسلام ومجتمعاته، نجده يدخل في صراع تاريخي كبير مع الغرب في العشريات الثلاث الأخيرة أو حتى قبل ذلك، وُظفَ خلالها التراث واستعمل كقوة عظيمة لتعبئة الناس والجماهير، ولكنه توظيف لم يلامس إلا محرك الرأسمال الرمزي التعبوي ، ولم يدخل في (الخريطة الجينية) الخاصة بالتراث ، إذا جاز التعبير، وبالتالي " لم يتعرّض التراث لأي نقد إيبستيمولوجي جذري، وبقي بمنأى عن أي تحليل نقدي، لأنه استخدم قوة دعم إيديولوجية"[٢].

يشير أركون بهذا الخصوص، إلى ظاهرة التتريث السائدة في الخطابات الإسلامية المعاصرة المؤكدة على النزعة السلفية الفارضة نوعاً من التعمية والتمويه لعمليات التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الجارية في عالم المجتمعات الإسلامية، وهذه الظاهرة لا تعني حقاً العودة إلى القرآن وتعاليم النبي، بقدر ما تمثل "خطاباً أيديولوجياً يعظّم التراث عموماً، دون الاهتمام بمضامينه الحقيقية أو بأهميته العقائدية، أو بالوسائل العملية لتحيينه وتنشيطه، أو تجسيده في التاريخ من جديد"[٣].

لقد ظلت المجتمعات الإسلامية، ولفترة طويلة، تعي نفسها مالكة للمبادرة التاريخية التي اوجدها الإسلام. وبدءاً من القرن التاسع عشر التُفِتَ إلى التراث لكي يأخذ دور الحماية، بصفته نظام أمن للعرب والمسلمين، الذين التجأوا إليه من أجل حماية وانقاذ " هوية الجماعة، أي الأمة (بالمعنى الإسلامي الديني). وهذا ما ادّى إلى تقديس أكبر للتراث، الذي أصبح لازماً عدم تعرضه للهجوم، أو حتى خضوعه للدراسة العلمية"[٤]

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص ١٧.
[٢] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٨٢.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص ١٨٢.
[٤] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص١٢٤.

وبناء عليه، بقي الفكر السائد طوال حقبة النهضة فكراً مُستهلكاً ، ويقدم صورة خيالية طموحة عن التراث، تغذي الخيال الاجتماعي، وغرضها المحوري الدفاع عن الشخصية العربية الإسلامية، الواقعة تحت التهديد الاستعماري، وما يفرضه من تحديات حقيقية[١].

لقد التجأت هذه المجتمعات – تعويضاً عن واقعها المزري، وعن التهتك الحاصل في بُناها التقليدية المتواجهة مع الحداثة الغربية، والتحديات التي تواجه بديهياتها الدينية–، إلى طلب الحماية من خلال "الرفع الزائد لقيمة التراث الإسلامي والافتخار به، ليتيح لها هذا، الهروب داخل الذات المضخمة عبر القرون، تجنب أثر الصدمات التي تصيب الأنا الفردية والأنا الجماعية، نتيجة الاحتكاك بالحضارة الحديثة"[٢].

إن ما حصل، في الغالب، كما يؤكد أركون، هو هيمنة التصورات، الأكثر تصلباً، ودوغمائية، عن حقيقة الإسلام، والمنتعشة على يد الحركات الأصولية الآخذة بالصعود بقوة على الساحة الإسلامية منذ عام ١٩٧٠[٣]، والمسؤولة عن إنتاج جزء كبير من الصراعات الجارية بين مؤيدي التطبيق الحرفي لمنظومات قانونية وأحكام دينية، توافقت تماماً مع تعريف القانون الذي ساد خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة، من غير النظر إلى تاريخيتها، الهادفة إلى القبض على السلطة والحكم أكثر من سعيها إلى تحقيق روحانية دينية. وبين أولئك الذين يسعون جاهدين إلى الخروج من حالة الانغلاق العقائدي[٤].

يرى أركون أن المرء إذا نظر إلى الفكر الإسلامي المعاصر نظرة نقدية، يكتشف انغلاقه وابتعاده عن كل المسارات العلمية، وتلك الحلول العملية التي تفرض نفسها على المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بسبب انحباسه في المُصادرات الكلامية واللاهوتية التقليدية ذاتها، الأمر الذي يُلزم، بحسب مفكرنا، ضرورة إقامة مواجهة بين الفكر الإسلامي والفكر العلمي، انطلاقا من موقف أو وضعية التفحص النقدي، لكل أنواع الأصوليات الأرثوذكسية الإسلامية[٥]. مثل هذا المطلب، ضروري لإحداث التغيير في عالم الإسلام والإنتقال من مرحلة الفكر المُغلق والوثوقي، إلى مرحلة الفهم الحديث والواسع للظاهرة الدينية، والمرتكز إلى ربط الدين ببقية العوامل والقوى التي تُؤثر في المجتمعات البشرية، والمحركة للتاريخ[٦].

---

[١] المصدر نفسه ،ص٥٢.
[٢] أركون، التراث محتواه وهويته. إيجابياته وسلبياته، ص١٥٨.
[٣] أركون، الإسلام. أوروبا. الغرب،ص١٠٠.
[٤] أركون، الأنسنة والإسلام،ص١٦٣–١٦٤.
[٥] أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٩١.
[٦] أركون، الإسلام. أوروبا. الغرب،ص١٠٠.

إن وضعية الانغلاق العقائدي في الإسلام كما انتهت إليها تحليلات أركون لم تكن وليدة الشروط أو الظروف الراهنة، ففي الواقع كانت العملية البطيئة لصعود تقاليد التفكير المدرسي الجامد، قد بدأت منذ القرن الثالث عشر أو الرابع عشر وامتدت حتى القرن التاسع عشر. إنها حقبة طويلة عرف معها التفكير الإسلامي تراجعاً أو نكوصاً مستمراً قياساً بحقبة الإسلام الأصولي الكلاسيكي[١].

يتطلب الأمر، بالنسبة لمفكرنا، عملية واسعة من النقد الهادف إلى بلورة صورة علمية من صور تجديد التفكير في الإسلام وتراثه. وهذا يشكل مهمة مُلحّة وعاجلة بالنسبة للمسلمين أنفسهم، الذين يجأرون بالشكوى من تأميم الدولة للدين، في ذات الوقت الذي يُعلنون فيه على رؤوس الأشهاد بأن الإسلام ،هو دين ودولة[٢]. لقد سبق لهذا التراث أن دخل طيلة قرون في وظيفة هائلة من قوّة الدمج الاجتماعي والثقافي وحتى السياسي، وحافظ عليها داخل فضاءات كوسموبوليتية (عالمية) واسعة، عندما كان لا يزال جزءاً فاعلاً من تاريخ الخبرة العالمية.

يقدم أركون فكرة مهمة تخص مشروعه الكبير في التراث، مؤداها، أن هذا التراث ما زال يقدم أفقاً من الأمل والنجاة لملايين البشر المحرومين من كل شيء. "وبما أنك لا تستطيع ان تنقذهم ماديّاً ،فإنه لا يحق لك أن تمنعهم من التعلق بتراثهم، لأنه يشكل خشبة الخلاص الوحيدة التي تبقت لهم. هذا الشيء لا إنساني. الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون أمل. الأمل هو بُعد نفسي أساسي من أبعاد الوجود البشري، يُضاف إلى ذلك أن التراث، هو الحضن الدافىء والذاكرة الجماعية العميقة، ولا ينبغي الاستهتار به بأي شكل، ولكن ينبغي إخضاعه للدراسة العلمية"[٣].

ثالثاً: التراث ومهمات النقد:

يلقي أركون جزءاً من مشكلة المجتمعات الإسلامية الراهنة على الخطاب الإسلامي المعاصر، الذي يُعاني قصوراً كبيراً في التعامل مع التراث والرسالة الدينية، من جهة، وعلاقتهما مع الواقع، من جهة ثانية، الأمر الذي يحجب رؤية كل من الواقع والتراث معاً، فضلاً عن العجز عن إعطاء أجوبة عملية ونظرية شافية للمجتمع والفكر، على حد سواء.

وعند النظر في مجريات المعيش اليومي للجماعات المشكّلة للأمة " نكتشف أنها منغرسة جميعها في حسّ عملي أو عفوي مباشر، بعيد كل البُعد عن الرسالة المثالية الدينية التي

---

[١] أركون، الأنسنة والإسلام،ص١٥٣.
[٢] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٢٤٦.
[٣] المصدر نفسه، ص٣٢٠.

يستمرون في الانتساب إليها، ضمن منظور الخلاص الآخروي. توجد هنا علاقة مخفية ومحجوبة من قبل الخطاب الإسلامي المعاصر، بين الرسالة التي تُحيل إلى العصر الافتتاحي، وبين الرأسمال الرمزي الخاص بكل فئة أو جماعة عرقية جغرافية، والذي هو مُرتبط بتبادلات اقتصادية وتوازنات اجتماعية"[١]. الواضح أن أركون، أراد أن يُبرز المسافة، بين ما يمكن أن يُدعى بالحسّ العملي والبراغماتي للأمة ،وبين تصورات الرسالة الدينية المثالية، والتي من شأنها أن تضغط ببطء أحياناً، وتسارع في أحايين كثيرة على الوعي الإسلامي، فيما الخطاب الإسلامي يجد استثماره الشعبوي في هذه المسافة من الوعي، مستفيداً من طاقة التجييش التي يمتلكها.

إن الأمر، وفق المنظور الأركوني، يتطلب، التقدم بخطوة كبيرة، وعملٍ نقدي- تفكيكي واسع، من شأنه أن يتجاوز النزعة التراثية السلفية أو الأصولية، والنزعة الاستشراقية للدراسات الإسلامية، يقتضي تحقيق شرط انفتاح الفكر العربي الإسلامي على العقلانية الحديثة، عبر تفكيك المسلمات التي تنتظم الاعتقاد الإسلامي وتتحكم به، وعلى رأسها مفهوم الدوغمائية (الجزمية)، ومفهوم الأرثوذكسية (السراطية/ القويمة) الخاصتين بالتراث، وإعادة بنائها على منهجية إسلاميات تطبيقية تتجاوز الإسلاميات التقليدية أو الكلاسيكية. ولن يتأتى مثل هذا العمل، إلا بعد إطلاع الباحثين على إنتاجات الثورة المعرفية التي حصلت خلال الثلاثين عاماً الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع، والتي شكلت تجاوزاً للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها، وخلقت مُفتتحاً جديداً لحداثة فكرية أكثر اتساعاً.

ولكي يكون هذا البرنامج مُستجيباً لحقوق الحقيقة والمعرفة التاريخية الشاملة للتراث، فإنه لا مناص من القيام بخطوة تفكيك استكشافية داخل التراث[٢]، عدّها أركون أساساً لمشروعه النقدي، ويمكن بمقتضاها النظر إلى تاريخ التراث، بصفته تراكمات متلاحقة عبر العصور كطبقات الأرض. والمؤرخ الأركيولوجي يسعى إلى اكتشاف الطبقات العميقة للحقيقة التاريخية، وتحليل كيفية ممارستها لدورها ضمن البنية العامّة للفكر.

لا يمكن فهم هذه المهمة، إلاّ من خلال فهم الضرورات التي تقتضيها المرحلة الراهنة من حياة المجتمعات العربية الإسلامية، والتي تشهد توترات وصراعات سياسية اجتماعية هائلة، لم تكن لِتحدث ربما إلاّ بسبب التأجيل الطويل لدراسة التراث، دراسة نقدية شاملة ومسؤولة[٣]،

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص٦٩.
[٢] المصدر نفسه ،ص٩.
[٣] أركون، قضايا في نقد العقل الديني،ص١٨٢.

فقد "أجّل هذا المشروع التحريري الكبير، طيلة المرحلة السابقة بحجّة النضال ضد الاستعمار وضرورات التحرر الوطني والسياسي، واسترجاع السيادة. وهذا أمر مفهوم في وقته"[١].

لا يخفي أركون، تطلعه إلى طموحات عملية وثقافية، تكون نتيجة ممكنة لهذا البرنامج، ذلك لأن إعادة مقاربة التراث، لا تقتصر في نتائجها المأمولة على تقديم إجابات شافية لمتطلبات المجتمعات العربية والإسلامية الحاضرة ، وإنمّا كذلك تجلية ثلاثة حقول يمكن للإسلام، أن يُسهم بها في عالم اليوم، وهي:

- إبراز المنظور الديني ومكانته في الوجود البشري، وتطلعه نحو المطلق.
- إبراز المنظور التاريخي الخاص بالفضاء الثقافي في المجتمعات الكتابية، مع انتباه خاص على البُعد المتوسطي (ثقافات المتوسط)، الذي احتضن ميلاد وانتشار أديان الوحي.
- المشاركة في التعاون الدولي اليوم، من أجل بلورة وتخليق نظام ثقافي وسياسي واقتصادي جديد، مرتكز على نظرية جديدة للمشروعية (السيادة العليا)، وعلى ممارسة جديدة لها[٢].

يمكن الاستنتاج مما سبق، أن أركون، ينشد إسلاماً لا يكتفي بتقديم إجابات معينه لأتباعه المعاصرين، بخصوص قضاياهم الراهنة، ويخلصهم من المثالية الحُلمية في الخطاب الإسلامي المعاصر، الذي يعتاش على التراث الواحدي التكراري، بعد أن استعاده ليوظفه في صراعات الحاضر[٢]، بل إنه ينشد، فضلاً عما سبق، إسلاما/ تراثا، يكون شريكاً للآخر في هذا العالم، ومنخرطاً في قضايا العالم وشؤونه انطلاقاً من مكانة الدين في الوجود البشري، عِوضاً عن أن يبقى خصماً أبديا.إنه يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إلى رؤية إسلام له دور في إعادة تعريف المشروعية الحداثية، وتأسيس النظر في نظرية جديدة للسيادة العليا، أي إسلاماً، يكون شريكاً ثقافياً وسياسياً واقتصادياً للعالم، فضلاً عن استمرارية وعوده الدينية الخاصة بالوجود البشري الذي يعيش دائماً تجربة المطلق.

لكنه نظر إلى الوضع الرائج للفكر الإسلامي، فوجده يعاني عجزاً كبيراً عن المشاركة في تلك المهمات الجسيمة، وهو من بعد، لا يعرف الأسباب الكامنة البعيدة أو الجديدة وراء عجزه هذا[٣]، ولا يمكنه بالتالي طرح الأسئلة الأكثر حرارة وجذرية حول كيفية الحديث عن الإسلام اليوم. وهذا الأمر فرض على مفكرنا كباحث في الإسلاميات أن يخوض غمار هذه

---

(١) المصدر نفسه ،ص١٨٣.
(٢) أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص١٨٣.
(٢) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،ص١٧٢.
(٣) أركون، الإسلام. الأمس والغد، ص٩٦.

المهمة، لكي يستطيع " فرض استخدام نقدي – أي تاريخي – لمصطلح إسلام. فهو ليس بـدهياً إلى الحدّ الذي يتصورونه"[1].

تطلب الأمر، قيام مشروع نقدي جديد، ولكنه يتسم بطابع التعقيد المزدوج، سواء لجهة تعدد الحقول المعرفية التراثية التي يجب خوض غمارها ويتضمنها مفهوم التـراث الإسـلامي الكلّي منذ لحظة نزول القرآن وإلى اليوم ،أو لجهة تعدد الأدوات والمناهج العلميـة الحديثـة[2]. ومع وعي أركون بهذه التعقيدات، فقد سعى نحو الحرص على " الالتـزام بمبـادىء المعرفـة العلمية واحترام حقوقها، مهما يكن الثمن الأيديولوجي والبسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغـي دفعه نتيجة القيام بذلك باهضاً"[3].

إلى ماذا ترتكز القراءة النقدية للتراث لدى أركون، بما هي عمليـة ضـرورية لفـتح وإضاءة الطريق أمام الفكر المشتغل على موضوعه؟ تسبق الشروع في كل العمليـات اللاحقـة والضامنة في الواقع للتفكيك المعرفي الشامل، وإعادة تعريف كل من المعنى والحقيقة التاريخية في هذا التراث؟

إن هذه القراءة ترتكز، في الواقع، إلى غاية حاسمة في هذا المـشروع، وهـي إعـادة الاحترام والاعتبار للعقل في الساحة الإسلامية، بعد أن غاب عنه أو فقده طوال حقبة من الزمن، وذلك من خلال تحرير الشرط المعرفي والنقدي الخاص به، وبضمانة القراءة العلمية التي تعطي هذا العقل، وفقاً لأركون،الحق في التحرر من السياج الدوغمائي المغلق،الذي أدى إلى إضـعاف العقل التحليلي/ النقدي، إلى أقصى حد[4].

هكذا، ربط أركون بين العقل والنقد في وظيفة فهم التراث، فبدون انتهاج فكر نقدي جديد في الساحة العربية – الإسلامية، لا يمكن تحقيق حلول ناجعة للمجتمعات الإسلامية[5]. وعلـى أولئك الذين يقلقون على مصائر التراث، أن يكونوا أكثر اطمئناناً حقيقياً، عِوضاً عـن حالـة الطمأنينة الكاذبة التي يروجها خطاب الأصالة الأصولي. فالتراث حي وسوف يستمر في البقاء "مهما يكن النقد الذي يتعرض له قوياً وجذرياً. وسوف يستمر في الوجود بعد حصول الثـورات الأكثر عنفاً. والسبب هو أنه لمّا كان التراث يجده مفكرنا أصلاً للوحدة والاستمرارية، فقد ولّـد خلال قرون وقرون الحساسية الجماعية والذاكرة الجماعية"[6].

---

(1) أركون، الإسلام. أوروبا. الغرب،ص٨٩.
(2) مسرحي، فارح، الحداثة في فكر أركون،ص١٠٨.
(3) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص١١.
(4) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٨٣.
(5) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٣٠٣.
(6) أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص٧٠.

لن ينشغل مفكرنا بهذا القلق الذي يُصعّد، اليوم، بخصوص التراث، فهو مُضخّم كثيراً من قِبَل الفكر الإسلامي المعاصر، الذي لا يزال يُبدي مُمانعة واستعصاءً على الحداثة، أو بالأحرى يقاومها باسم "الدين الحق"، ولا يقبل أي مراجعة تاريخية أو نقدية، كما ويتجاهل، بالنظر إلى عجزه المكين، ماضيه المبدع، حينما كان هذا الماضي فضاءً مُشرعاً وتسامحياً، تجاه حقوق التعددية المذهبية أو العقائدية، وأكثر انفتاحاً وتعقلاً واستنارةً مما هو عليه اليوم[١].

ينصب جزء من البرنامج النقدي الأركوني، على الرؤية السلفية التي قد تستعيد في أحسن الأحوال الرؤى والأفكار التي تشكلت في الفترة الكلاسيكية، وممارسة تكرارها أو اجترارها، من غير إضافة تُذكر. وينبغي "أن نركز على هذه الأخيرة في عملنا النقدي ومطرقتنا الفلسفية، من أجل إعادة التفكير بتراث الإسلام... لأنه منذ لحظة أبن رشد وأبن خلدون، لم تحصل في أرض الإسلام أية بادرة عقلية أو فكرية للتفكير ولو جزئياً، بالمشاكل التي يطرحها الإسلام بصفته نموذجاً معيارياً أعلى للوجود"[٢].

تتوقف المهمة النقدية لمضامين التراث الديني في إطارها الشامل على عمليتين ضروريتين، أولاهما: مُبادرة أكبر عدد من الباحثين العرب والمسلمين، لأخذ هذه المهمة الشاملة لكل المشاكل على محمل الجدّ. وثانيتهما: ضرورة أن يعترف، لا بل يلتزم هؤلاء بحقوق الإيبستيمولوجيا النقدية كاملة، وإلى أبعد حدّ ممكن عند مراجعتهم للتراث[٣]. لماذا؟ لأنهم ينتمون حتماً إلى قدر ومصير تاريخي محددين ومؤطرين بالتراث الإسلامي، يبقون متأثرين به حتماً، ولذا فإن تحليلاتهم ينبغي أن تكون مختلفة عن تحليلات المراقب الخارجي، الذي لا يعيش هذا القدر والمصير التاريخيين[٤].

إن قدر هولاء التاريخي، يلزمهم، بنظر أركون، أن يتضامنوا مع منهجية القراءة العلمية، التي من شأنها أن تطرح بعمق وبصراحة، كل المشاكل التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، ثمّ محاولة حلّها والسيطرة عليها من قِبَل المسار العلمي أو المنهجية العلمية[٥]. علماً بأن المراجعة الشاملة تقتضي " إقامة مُقاربة منتظمة وكليانية، لكل الإسنادات وكل النصوص المنقولة في التراثات الثلاثة (سنيّة – شيعية – خارجية)، من أجل النظر بمسألة الصحة بواسطة الوسائل الحديثة للبحث والتفحّص العلمي، ثم بواسطة النقد التاريخي"[٦].

---

[١] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٩١–١٩٢.
[٢] أركون، الإسلام. الأخلاق والسياسة، ص١٧١–١٧٢.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٠٢–١١٢.
[٤] أركون، الأنسنة و الإسلام ،ص١٠.
[٥] المصدر نفسه ، ص١٠.
[٦] أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٠٢، أيضا: أركون، مسألة الفلسفة الإنسانية في الوسط الإسلامي، ص١٤١.

يتبين لنا الآن، أنه ليس بمقدور الباحث الجديد، في التراث، وفق الأطر المعرفية السابقة الخاصة بهذه الرؤية، أن يكون سلبياً تجاه موضوعه، سيما أننا ألفنا هذا النوع من التقليد المعرفي، أو القراءات التي تُصيّر الباحث مُفتتناً بثراء التراث وغناه، لدرجة تغيب معها كل الأسئلة الكبرى الحقيقية، عند الباحثين اللانقديين، البعيدين عن التفكير في رؤية جديدة، تنطلق من التساؤل الخاص بكيفية إقامة روابط جديدة مع التراث. وهكذا يُدلل مفكرنا على أنه من "غير الممكن، أن نقيم روابط حيّة مع التراث، ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة. وبالمقابل فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في إنجاز الحداثة بشكل ابتكاري، إذا ما استمرينا في الخلط بين التراث التاريخي والتراث الميثولوجي (الأسطوري)"[1].

يرى أركون أن الفكر التقليدي اللانقدي، دأب على تأكيد سوء الفهم والاضطراب لكلمة (إسلام)، لكثرة ما أسقط عليها الباحثون معاني مُتناقصة، " فالمسلمون التقليديون يستخدمونها بشكل تبجيلي وتقديسي، مُضخم وخالٍ من أية رؤية نقدية، أو حتى تاريخية موضوعية"[2]. والمشكلة أن انقطاع الاجتهاد النقدي في كتابة تاريخ الفكر الإسلامي، قد سمح للفكر التقليدي أن يستثمر كل المساحات الممكنة، وأن يجري كل عمليات انتاج التراث واستغلاله واستهلاكه[3]. وهكذا ساد أنموذج الإسلام الأقنومي، الذي يسيطر اليوم على الأذهان عند المسلمين المحافظين، وقوامه الإسلام الذي يستعصي على النمو والتاريخية[4]. وعندئذٍ يتطلب الأمر البحث من الباحث، التخلي عن الصورة التجريدية للإسلام التي تنتسب إلى كل المنتجات الفكرية المنغلقة داخل الفضاء المعرفي الكلاسيكي. لأن لها قيمة تاريخية فقط، وليس بمقدورها أن تحلّ محلّ الفكر الحديث[5].

يبدو، من وجهة نظر مفكرنا، أن لحظة إدخال تساؤلات جديدة إلى الإسلام في علاقته مع تراثه بالذات قد حانت، سعياً إلى إيجاد الظروف المواتية لفكر إسلامي مرتكز على تاريخية تتغير وتيرتها وأبعادها ومشاغلها من يوم إلى آخر. ومع أهمية الجهود التي بُذلت وأسهمت في فهم أفضل لإسلام الأمس، إلاّ أنها تبقى، مع ذلك، غير كافية، أو أنها منتشرة بشكل سيء بين الجماهير الإسلامية، بحيث " تعجز عن التأثير في أشكال حضور إسلام اليوم. وبناءً عليه، فالاتصال بين الماضي والحاضر، والاستفادة من الماضي حاضراً، والتصادم بين التراث الحي،

---

[1] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص٥٩.
[2] أركون، نحو نقد العقل الديني ،ص٢٤٥.
[3] أركون، التراث. محتواه وهويته. إيجابياته وسلبياته،ص١٥٨.
[4] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،ص ١٩٨ .
[5] أركون، ابن رشد رائد الفكر التنويري والإيمان المستنير،ص٢٤.

والمِهاد المجددة لسياسات التطور، يفرض نفسه بشكل متزايد، وكأنه المشكلة المفتاح في الوجدان الإسلامي المعاصر"(١)

كيف يستطيع الفكر الإسلامي فتح آفاق جديدة للمعنى والحقيقة في التراث، مــن دون أن يُضطر إلى أن يُحدث القطيعة مع وشائجة الأنطولوجية المتجذرة في القرآن وخطاب الوحي؟.

يتطلب الأمر، هنا، بحسب أركون، التمييز بين مطلب استمرارية الاعتقــاد مــن جهــة أولى، وبين مطلب القطيعة الإبستيمولوجية مع هذا الاعتقاد بالذات، التي " تحصل بالضرورة مع تغيّر السياق التاريخي والأزمان، من جهة ثانية، لا سيما أن استمرارية الاعتقاد ترتكــز علــى محتوى ومضامين المُدونات الرسمية المغلقة للتراث، التي جاءت نتيجة العمل البطــيء للــذات على ذاتها، والتي كانت قد انجزته الجماعة التاريخية في الماضي البعيد"(٢). إن الأمر كله كمــا يبدو يتعلق بجدلية العلاقة المنتجة بين الثابت والمتغير، الاعتقاد يتسم بالثبــات والتــاريخ هــو المتغير.

سوف يجد الباحث نفسه، هنا، مُنخرطاً في عملية أكبر، من شأنها أن تُدخل التراث فــي الفاصل الإيبستيمولوجي الذي لم يكن باستطاعة العلماء القدماء القيام به، نظراً لوقوعهم تحــت تأثير النظرة الفكرية الجامدة(٣). إن الخطوة الإيبستيمولوجية تعني، عند أركون، إخضاع التراث للقراءة العلمية، بغرض إنتاج رؤية مُطابقة لموضوعها، من خلال تأويل التراث والإسلام، مــن غير توظيف أيديولوجي له، ولكنها تتغيا البحث عن تحريره مما لحق به من أســطرة، ليحــافظ على ما فيه من قوة دفع ذاتية نحو التقدم والعدل والحرية(٤).

يمكن إقامة مثل هذا التأويل، بواسطة عملية يدعوها أركون بــــ "التفكيــك المنهجــي، والتقدمي- التراجعي لأطر الفهم والمعرفة التقليدية، التي بقيت بمنأىً عن كل فكر نقدي"(٥). ولا تقتصر هذه الإجرائية على نقد خطاب يمارس جانباً واحداً أو بعض جوانب التراث، بل يجب أن تكون الدراسة شاملة لجميع جوانبه وتجلياته، بعيداً عن الانتقائية التجزيئية، أو نزعة التوظيــف الأيديولوجي(٦).

يتطلب هذا، دراسة مستفيضة لعقول الفاعلين الاجتماعيين المستخدمين لهذا التراث، وعبــر المنهجية التقدمية- التراجعية، والعودة صعوداً إلى المرحلة القرآنية، ثم النزول قدماً حتى اللحظة

---

(١) أركون ، الإسلام. الأمس والغد،ص١٢٤.
(٢) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي،ص٨٢.
(٣) أركون، من مفهوم الإسلام إلى كيف الكلام عن الاسلام اليوم،ص٤٨.
(٤) أركون، قضايا في نقد العقل الديني،ص٤٨-٤٩.
(٥) المصدر نفسه ،ص٣٠.
(٦) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي،ص٢٥٥.

الراهنة. إن من شأن هذه المنهجية التي يُعول عليها أركون كثيراً، أن لا تغفل عن أي حقبة أو مسار في تاريخ الإسلام، أو حقل من حقوله، كما من شانها أن توسّع الإشكالية لبلوغ معرفة، تشمل كل أبعاد العقل الإسلامي من وجهة نظر علم الاجتماع المعرفي[١].

تمثل هذه طريقة جديدة في القراءة، يُدافع عنها أركون، لتكون فيصلاً فارقاً بين التاريخ التفكيكي/التحليلي الذي يقوم به، وبين التاريخ المروي التقليدي، المكتفي بسرد النصوص والوقائع القديمة، دون محاولة كشف مضمونها الأيديولوجي الخادع والتنكيري[٢]، والذي تجذّر وترسّخ لآجالٍ بعيدة عن طريق النقل والتكرار جيلاً بعد جيل، وقدّم للأمة، وكأنه "التراث الحي" الحقيقي بالتمام. وتسعى هذه القراءة إلى "الخروج كلياً ونهائياً من كل البلاغات الخادعة المفروضة من قِبَل القراءات الفقهية، فاللاهوتية، فالتبجيلية، فالأيديولوجية"[٣].

يؤكد أركون في مناسبات عدة، الصفة التي يفهم/يقدم نفسه بها، " إنّي أتوضع في نقطة المؤرخ الذي يسبر التاريخ، ويفهم كيف تمارس الروح البشرية عملها، وكيف تؤكد ذاتها عبر التاريخ، ضمن شروط وسياقات اجتماعية مُتغيرة ومُتحولة، وبالتالي فليس عليّ أن ألتزم بالمواقع العقائدية لأي مذهب أو أي مدرسة. هذه ليست مشكلتي، هذه مشكلة المناضلين السياسيين، مشكلة الأتباع والأنصار"[٤]، الذين يستمرون في الدفاع عن المعنى في النصوص في حدود مصالحهم الفئوية. أمّا عمله، فإنه ينطوي دائماً على مغامرة " انتهاك المحرمات والممنوعات السائدة أمس واليوم، انتهاك الرقابة الاجتماعية التي تريد أن تُبقي في دائرة المستحيل التفكير فيه، كل الأسئلة التي كانت قد طُرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سُكّرت وأُغلق عليها بالرتاج، منذ أن انتصرت العقيدة الأصولية الرسمية المستندة على النصوص الكلاسيكية"[٥]، والتي حولت الممكن التفكير فيه إلى المستحيل التفكير فيه، وأركسته في دائرة الممنوع، وحجبت كل الأسئلة التي كان من الممكن طرحها .

يُدلل التحليل السابق، على أن خصيصة هذا المشروع النقدي – العلمي – التفكيكي للتراث الفكري العربي الإسلامي الخاص بأركون، هي أنه كلّي أو كلياني، بمعنى أنه يشمل الموروث الديني والعقائدي للفرق والمذاهب كلها، على أساس تحقيق هدف مُنتدب أمام العقل النقدي، الناظر في حال المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ألا وهو تشكيل علم كلام جديد في الإسلام، يستجيب لمشكلات المسلمين المعاصرة،ومرتبط بحالة المجتمع وحاجياته، ومتوافق مع

---

[١] المصدر نفسه،ص١٤٣.
[٢] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص.٢٨٣.
[٣] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،ص ٧٧.
[٤] أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد،ص٢٦٤.
[٥] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص٣٠-٣١ .

تطوره، على أساس أنه " إذا ما تغيّر المجتمع وانتقل من حال إلى حال تغيّر اللاهوت وتجدد، وإذا لم يتغير اللاهوت ولم يساير تطور المجتمع، فإن البشر يُصابون بانفصام في الشخصية، ويشعرون بعذاب في الضمير، نظراً للهوة الشاسعة التي تفصل أعمالهم ومُمارساتهم عن القواعد اللاهوتية التي بقيت جامدة تنتمي إلى عصر آخر. وهذا ما هو حاصل الآن في المجتمعات الإسلامية"[١]. بيد أن حظوظ تشكيل علم كلام إسلامي تحرري وحديث، تضاءلت أخيراً، كما يذهب أركون، بسبب ضجيج أصوات الأصوليين الذين تربوا على النظام اللاهوتي الخاص بالقرون الوسطى[٢].

يبقى النقد وفعالياته المرافقة سابراً وحاضراً أصيلاً من الناحية العقلية والفلسفية، لأن به تتم "تعرية الوظائف الأيديولوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية، التي تُساهم في نزع الشرعية عمّا كان مُتصوراً ومُعاشاً، طيلة قرون وقرون، بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الإرادة الإلهية المتجلية في الوحي"[٣]. هكذا يكون المثلث الإيبستمولوجي: (النقد/ التفكيك/ التأويل)، قد اشتمل على كل المشروع الفكري النقدي لدى أركون.

من المهم أن ندرك بأن الفكر الإسلامي المعاصر، يستثمر خطابه في هذه الوظائف بالذات، مُمعناً في نزع الصبغة التاريخية عن التراث كله، بما في ذلك النصوص التأسيسية والشخصيات الكبرى للإسلام، كنوع من التلاعب والتحوير الهادف إلى محو وتمويه التاريخ الواقعي المحسوس، والسياق الاجتماعي والأنثروبولوجي، وفرض نمط من التعالي لهذا الواقع، باسم " الإيمان" والممارسة الجماعية للدين الطقسي أو الشعائري[٤].

ويتضمن النقد إجرائية تفكيك مُجمل المناخ الخاص بالتصورات العقلية التي أجبرت – باسم التراث الحي المقدّس– " كل المخيالات الاجتماعية، على اجترار الممارسات الجماعية وأساليب تبرير الأنظمة الاعتقادية، الباقية بمنأى عن أي تدخل للفكر النقدي"[٥]. فعند النظر إلى الخطاب الإسلامي المعاصر الذي ينتمي بالفعل إلى هذا المناخ السابق، نجده يُناضل حثيثاً من أجل موضعة وتأسيس التاريخ المعاصر للمجتمعات الإسلامية، داخل العصر التدشيني أو الافتتاحي الأول للحدث الإسلامي، هكذا من غير التفكير بمجمل الشروط الموضوعية والتاريخية، أي بإلغاء مطلق للتاريخية"[٦].

---

[١] اركون، الإسلام. أوروبا. الغرب،ص١٨٥.
[٢] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١١٥.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص٣٠.
[٤] أركون، قضايا في نقد العقل الديني،ص٥٠-٥١.
[٥] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٥٦.
[٦] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص٧١.

لن تُفلح هذه المحاولات، بحسب أركون، في تجنيب التراث الإسلامي من آثار الثـورة العقلية الكبرى التي ولدتها الحداثة، لأن هذه الثورة الإيبستيمولوجية أجابت إلى حدّ بعيـد عـن مسائل كثيرة، تقف على رأسها كيفية انتاج المعنى في المجتمعات البشرية، وكيف يُنقل ويُستهلك أيضاً. وهذا " يعني أن التراث ذاته ليس إلاّ معنى واحداً من جملة معانٍ أخرى، وأنه ليس أزلياً ولا أبدياً على عكس ما يتوهم المؤمنون التقليديون، وإنمّا هو قد يتعرض للتحول والتجدد والتغيّر بفعل العوامل التاريخية"[1]. وإذاً، لن يستطيع هذا التراث أن يتحاشى منهجية النقد التاريخي التي من شأنها اعادة إنتاج المعنى فيه من جديد.

المؤكد أن أركون حاول، رسم خطاطة للنقد بمعناه الشمولي، وبالنسبة إليه، فإن الوفـاء للأسلاف لا يعني الحفاظ على رمادهم، وإنمّا يتمثل في نقل اللهب الذي أشعلوه، بما يمكننا مـن استعادة التراث الناصع بصورة صحيحة[2]. وفي كل الاحوال فإن البرنامج النقدي الـذي قدمـه يقترح بعد الانتهاء من القراءة، توضيح المسائل الآتية:

أولاً: – ممارسة النقد لا تعني على الإطلاق قبول النظريات الاختزالية الساعية إلـى تحطـيم التراث أو انتقاص قيمته.

ثانياً:– ليس ثمة مبرر للخوف على التراث من النقد، لأن التراث الأصيل من شأنه الصمود أمام النقد مهما كان قوياً وجذرياً.

ثالثا:– إن المسلمين عموماً، والعرب خصوصاً يجهلون تراثهم وأنفسهم، وفهم عـاجزون عـن قراءته قراءة جديدة، تنير لهم طرائق تعاملهم معه، وفحص مدى استفادتهم منه بصورة تمكـنهم من الانطلاق والتحرر.

رابعاً:– سيكون بإمكان المسلمين بعد التعرف الدقيق إلى تراثهم ، وصولهم إلى نقـاط ارتكـاز صلبة، ينطلقون منها بكل ثقة لمحاورة الغرب والتعامل مع تجربته التاريخية، فيستفيدون عندئذٍ ويفيدون. فالعالم الإسلامي بهذا الخصوص، يعوزه حقاً ذلك النوع من الفكر الذي يُجاري الفكر الإسلامي في عصره الكلاسيكي.

خامساً:– إن دراسة التراث دراسة جديدة، معناها اللجوء إلى تحليله ونقده، ليس بقصد تسفيهه أو التثريب عليه، وإنما من أجل تفكيكه ومعرفة ظروف نشأته وتشكله[3].

لم يرغب أركون، – و لم يدرْ في خَلَدِهِ، يوماً، على الأغلب– أن يُمارس النقد من أجـل أن يُحطم المعتقد الديني او يُسفهه ليتجاوزه مرّة واحدة وإلى الأبد. ويبدو أن فكره النقدي مُسخّر

---

[1] اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٨٢.

[2] اركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،ص٥.

[3] المصدر نفسه ،ص٥–٦.

لغرضٍ ذي مهمتين: أولاهما، تفكيك أنظمة المعتقد الديني وإجلاؤها على النحو الذي هو مُصمَم عليه منذ قرون خلت. وثانيتهما، إحلال الحقيقة العلمية، بعد زحزحة مزاعم أنظمة الحقيقة الخاصة بالمعتقد، وآليات انتاج المعنى في النص الأصلاني المؤسِس للمعتقد الديني في صيرورته التاريخية.

لا يسعى في برنامجه النقدي بأي شكل من الأشكال إلى مُمارسة النفي أو الاقصاء للخطابات المتنافسة في الفضاء الإسلامي، كما أنه لا يُهمل أية نصوص تحت أي مُسمّى، ويتجنب إصدار الأحكام المعيارية ، أو نقض الآراء والأفكار التي تخص هذه الخطابات، فهذا شأن النقد الأيديولوجي عموماً، أمّا عمله فهو عمل أركيولوجي (حفري) تاريخي، يسعى من خلاله إلى إعمال النظر في النصوص التراثية، سعياً لفتح طريق لكل الممكنات الجديدة الهادفة إلى تحليل الخطابات والنصوص التراثية وتأويلها، طلباً للحظة زحزحة الإشكالات وإعادة بناء المفاهيم من جديد.

يبدو واضحاً أن منهج أركون، الذي أرتآه لدراسة الخطاب الديني ونقده لم يكن لهدف عقائدي تبجيلي كما الحال عند المؤمنين التقليديين، ولا بغرض إنكار الدين كما يفعل بعض المستشرقين، بل إن " تحليل الخطاب الديني وتفكيكه يتم لا لتقديم معانيه " الصحيحة"، وإبطال التفاسير الموروثة، بل لإبراز الصفات اللسانية اللغوية والآت العرض والاستغلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصة، بما أسميته الخطاب النبوي"[١]، أي النص القرآني. وعليه، من الممكن الاستنتاج بأن دراسات أركون، وبحوثه، تبدو وكأنها ترابط عند حدود، أو مفتتح الإمكان الخاص بفتح المناقشات الواسعة وتوليد عناصر الجدل النظري، فهي مُفتتح مُقترح على الباحثين لإدخال منهجية جديدة أو طرائق نظر مجددة، يزعم أنها علمية بامتياز في دراسة التراث، وذلك بدليل أن أركون نفسه يؤكد في مناسبات كثيرة، أن مشاريع النظر خاصته، لا تلزمه أن يقطع في الأقوال والأحكام، أو أن يقدم حلولاً نهائية، أو أن ينجز براهين تصيبها أحكام الصحة والبطلان، فحسبه من النظر "فتح الأضابير القديمة لتهويتها".

بقي أركون ساعياً، بإخلاص، لهذه الرؤية مدافعاً عنها، وتوغل في المديات التي يمكن للباحث أن يذهب إليها، ولا سيما أن موضوعاً كالتراث مُتشعب، ويبقى يحتل على المدى البعيد، أهمية كبيرة بالنسبة للبشر، ويكون الأمر أكثر أهمية عندما يتعلق بالتراث الديني، الذي يبقى لصيقاً بالتجربة البشرية في ارتباطها بالإلهي، وهو ارتباط من غير الممكن التفكير في إزاحته

---

[١] اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني،ص ٥.

من الوجود، كما يذهب إلى ذلك كثيرون، وهم الذين برأيه لا يفكرون بالرهانات الكبرى المترتبة على هذا العمل.

القسم الثاني: أركون والمُقاربة الإيبستيمولوجية في نقد العقل الإسلامي:

إن المشروع المُتمم لنقد التراث، عند أركون، هو مشروع نقد العقل الإسلامي، بما هو برنامج نقدي يروم إلى نزع البداهة النظرية عنه، كما هو حال التراث، ووضعه على محكّ التساؤل النقدي من جديد، لا سيما أن كل نظام عقلي عقائدي أو فكري، يعمل دائماً على إنتاج المعنى الذي يعتاش عليه الناس لفترة تطول أو تقصر، ويبلورون آراءهم وأفكارهم ورؤاهم حول العالم والحياة والمجتمع، ولكنه يُنتج أيضاً ما يُدعى بالآثار السلبية والأيديولوجية المرافقة حتماً لكل معنى. ومن هنا فإن ثلاثية(المعنى والحقيقة ونظام الفكر) هي ما تؤسس لمشروعية التعرف إلى محتوى العقل الإسلامي ومضمونه، كما أنها تجعل من هذا العقل ممكناً في حدود الأطر الخاصة بهذه الحقول الثلاثة، التي تمتد على طول مساحة التراث الإسلامي وعرضه.

يجوس أركون، هنا، الحقل الذي يمثل الوجه المقابل للتراث، وليس هذا فحسب، بل يبحث في العقل المسؤول عن انتاج هذا التراث وتوظيفه واستهلاكه، لأن ثمة مستويات وأنواعاً من العقول تعاملت مع التراث. إنه ليس أي شيء آخر سوى "العقل الإسلامي"، المسؤول عن إنتاج كبريات التفاسير والكتابات الإسلامية الفارضة نفسها وهيبتها كأعمال أساسية، أسهمت في عملية التطور التاريخي للتراث الحي، كما لو أنها نصوص ممثلة أو مطابقة للحقيقة المطلقة.

إن الفعالية النقدية تهيب حتماً بكل الأجهزة المفاهيمية، التي من شأنها تفكيك كل النظام العقلي المسؤول عن إنتاج التراث. ولا بدّ للباحث من فهم تلك العلاقة الجدلية بين العقل والتراث في الفكر الإسلامي. إن وظيفة الإسناد النقدي تأتي من كل الرهانات الإيبستيمولوجية، فبدون هذا الحسّ العملي والنقدي ستكون كل محاولة لإضاءة التراث وفهمه فاشلة بالنسبة إلى أركون.

يرتكز مشروع أركون النقدي في التراث، ابتداءً على تحليل بنية العقل الإسلامي، والكشف عن آليات اشتغاله وإنتاجه نمطاً مخصوصاً من المعرفة. وكان لا بدّ لهذا العمل أن يتوقف عند كل المبادىء والبدهيات التي سيّرت مجال عمل هذا العقل طوال الفترة الماضية، وحتى الآن. كما لا بدّ له أن يذهب إلى تأصيل النظر في الدواعي والأسباب المسؤولة عن بلوغ هذا العقل شأوه في العصر الوسيط، وأيضاً استكناه أسباب تراجعه وانكفائه وتوقفه عن الابداع.

لم يكتفِ بهذه الحدود من تأطير النظر، ولكنه نشط في الغوص إلى ما يدعوه بـ (مناطق المسكوت عنه) و(اللامفكر فيه) في هذا العقل التأسيسي، الذي انبثقت منه كل العقول

الفرعية المتنافسة في أرض الإسلام. كما أبرز تفسيره الخاص للكيفيات المسؤولة عن تشكل أنظمة الاعتقاد المدعوّة عنده بـ (الأرثوذكسية) و(الدوغمائية)، كأنظمة مؤسِسة للمعنى والحقيقة وتصميم الإيمان، ورسم الخلاص الأخروي بالنسبة للأتباع الذين يشكلون الظاهرة الإسلامية بمجملها.

رأى أركون، أن الفكر الإسلامي ينطلق من مبدأ " الإيمان المتمثل بالأصل الإلهي للعقل، والدعم الإلهي للعقل. هذا الإيمان المتجسّد في نصّ لغوي محدد تماماً هو القرآن. ثم جاء الشافعي وأضاف إليه السنّة (الشريعة والأحكام). ضمن هذا المعنى وهذا المنظور، يمكننا أن نتحدث عن عقل إسلامي"[١]. عندئذٍ، يصبح من الممكن توصيف العقل الإسلامي بكونه العقل الذي مارس دوره ووظائفه في كل المجتمعات الإسلامية منذ لحظة الشافعي، وفق طريقة معلومة أو مخصوصة، تجعل من هذا العقل خاضعاً وتابعاً للوحي، مُحترماً للسيادة العليا ومُنتِجاً تصوّراً محدداً عن العالم[٢]. ولكن ليس من دون توسط كل الأدبيات والتفاسير المشتغلة على الوحي والمعنى والحقيقة.

أولاً: نقد العقل الإسلامي أم نقد العقل العربي:

قبل أن يفصّل أركون مشروعه النقدي الخاص بالعقل الإسلامي، توقف عند مسألة تُثير المشكلات بين الدارسين للفكر العربي الإسلامي، تتعلق بخصوصية النقد وأولوية موضوعه . هل النقد يخصّ العقل العربي، كما هو شأن الجابري في مشروعه الخاص بنقد العقل العربي؟ أم أن أولوية النقد تخصّ العقل الإسلامي.؟ تكاد المسألة هنا تتعدى حدود الأولوية لتنشغل بالعلاقة بين الخصوصية والعمومية. لا تتطلع الإجابة بالنسبة لأركون إلى المغزى المنهجي، وإنما تشير إلى العلاقة المفهومية ومنطقية الشروط الضرورية لهذه العلاقة، أي مدى توافرها.

بالنسبة للعقل الأول، فهو " الذي يعبّر باللغة العربية، أيا تكن نوعية المُعطى الفكري الخارج عنه والذي يتقيد به، وهكذا نجد المسيحيين واليهود يُنتجون علومهم الدينية باللغة العربية"[٣]. أما العقل الثاني، فهو الذي يتقيد بمُعطى الوحي، ويعتبره الأصل، لأنه إلهي. وما دوره إلا خدمة الوحي عن طريق فهمه وتفسير تعاليمه ، واستنتاج واستنباط الأحكام منه. فالعقل

---

[١] اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص٦٥.
[٢] بغورة، الزواوي، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر،ص٢٥.
[٣] اركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر من فيصل التفرقة إلى فصل المقال،صXIV.

هنا " تابع وليس بمتبوع، شأنه في ذلك شأن العقل المسيحي والعقل اليهودي اللـذان يخـضعان للوحي"[١].

وبحسب أركون، فإن المشكلة الملحّة اليوم هي " مشكلة نقد العقل الإسلامي، لأن العقـل العربي نفسه هو عقل ديني، أو قل لم يتجاوز بعد المرحلة الدينية من الوجود. فكيف يمكنـك أن تنقد العقل العربي دون أن تنقد العقل الديني؟ هذا مُستحيل، وبالتالي فـإن نقـد العقـل الـديني الكلاسيكي المسيطر علينا منذ مئات السنين يشكل المهمة الكبرى للثقافة العربية بمجملها. وبدون القيام بهذا العمل فلا تحرير ولا خلاص"[٢].

إن النقد، عنده، ينصب بالخصوص، على العقل الإسلامي بمعناه العام، لأنه في نظـره أوسع مجالاً من العقل العربي، ولأنه يشمل جميع المؤمنين بدعوة الإسلام على اختلاف لغـاتهم وأجناسهم[٣]. وحتى لو كان بمقدور الباحث، تحليل ما أنتجه العقل العربي مكتوبا باللغة العربية وداخل التجربة التاريخية للمجتمعات العربية، فلن يكون بمقدوره إطلاق حكم شامل على نوعية العقل الإسلامي، وكيفية تحريكه لوعي الفرد والمجتمع. وهكذا، فإن التوقف عند دراسة العقـل العربي ،كما هو صنيع الجابري في نقد العقل العربي، يُعدّ بالنسبة لأركون، عملاً محـدوداً أو قاصراً ،لا يُلبي شروط الفكر النقدي، لأنه إذا ما أُنجزت دراسة العقل الإسلامي دراسـة نقديـة تمكننا من فهم الظاهرة الدينية في معناها العام، المتجاوز لحدود الـدائرة اللغويـة أو القوميـة" فسنكون أكثر قدرة على فهم العقل العربي ضمن مقياس أننا نتجنب عندئـذٍ الأحكـام المـسبقة بخصوص العروبة والإسلام. والواقع أن نقد العقل العربي يمكن أن يُمثل مرحلة أولى تؤدي إلى نقد العقل الإسلامي ليس إلا"[٤].

يُجادل أركون بخصوص هذه المفارقة ، ويرى أن مفهـوم العقـل الإسـلامي يمثّـل محسوسية أعلى وأشمل من مفهوم العقل العربي، ولا سيما أن العقل الإسلامي يتوجد دائما فـي النصوص والعقول معاً، وبالتالي، يكون بمقدورنا أن "نتحسسه بشكل واضح وملموس، فـضلاً عن مباشرتنا له كل يوم في المعيش البشري الإسلامي، ولهذا فإن دراسته دراسة نقدية- تاريخية لا تجريدية ولا تأويلية أمر ممكن. بل إن نقد العقل الإسلامي بهذا المعنى، يشكل الخطوة الأولى التي لا بُدّ منها لكي يدخل المسلمون الحداثة"[٥].

---

[١] المصدر نفسه،ص XIV.
[٢] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٣١.
[٣] المراكشي، محمد صالح، في التراث العربي والحداثة،ص٢٢٢.
[٤] أركون، محمد ، الإسلام والحداثة،ص٢٥.
[٥] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص٣٣١.

لقد اختار العقل الإسلامي، وليس العقل العربي، لأنه لا ينسب العقل إلى اللغة والعروبة بل إلى العقيدة، أي الإسلام. ولذا فإن نقد العقل يتجاوز اللغة إلى المعيش الذي لا تستقيم معرفته في اتحليل اللغوي فحسب، وإنّما يتطلب منهجاً إناسياً شاملاً أيضاً. وفيما يذهب نقد الجابري إلى نقد الأداة المُنتجة للمعرفة في اللغة العربية، يعنى أركون بنقد الأداة المنتجة لنظام الاعتقاد الإسلامي برمته، ما يجعل خطابه مؤطراً تاطيراً عقدياً أو لاهوتياً[١]، إذا جاز التعبير. وهذا ليس شيئاً مّستغرباً، بالنظر إلى أنه اعتبر عمله النقدي يسير في ذات الاتجاه الذي سار عليه الاجتهاد الكلاسيكي. فذهب، مؤكداً دعوته إلى تدشين علم كلام إسلامي جديد.

يرى أركون ــ وهو بصدد إبراز تمايز مشروعه في نقد العقل الإسلامي ــ أن الجابري في مشروعه نقد العقل العربي، يسهم في حركة الاستهلاك الأيديولوجي للتراث، عبر محاولة إظهار مزاياه في الفترة الكلاسيكية من عمر الحضارة العربية الإسلامية ،" وإقناع عرب اليوم بأنه كان لهم يوماً ما ماضٍ مجيد، وأنهم يستطيعون أن يعتمدوا عليه لكي يواجهوا الحداثة الأوروبية"[٢].

انطلقت رؤية أركون في نقد العقل الإسلامي، من لحظة الوحي وكل المعطيات الفكرية والتفسيرية الناتجة عنه بوصفه إلهي المصدر. وعندئذٍ فإن الدور المنوط بالعقل في هذا المجال، يقتصر عند خدمته عن طريق فهمه وتفسير تعاليمه وأحكامه. وعليه، فإن العقل العربي يبقى مشمولاً بمعطيات العقل الديني بالأساس، ولم يتجاوز التفكير الديني كثيراً. ولذلك كان من المستحيل على المفكر أن ينقد العقل العربي بمعزل عن نقد العقل الديني/ الإسلامي، وصولاً إلى إنهاء حالة السيطرة التي مثلها العقل اللاهوتي بواسطة العمل النقدي العميق، وصولاً إلى التحرر والخلاص[٣].

إن ما يجب معرفته، هو أنه عندما يستخدم مصطلح العقل الإسلامي، فهو أبعد ما يكون عن أية إهابة أو إشارة إلى نوع من العقل الخصوصي المتمايز عن كل العقول، أو الدال على تمييز " المسلمين عن غيرهم. فالعقل بالمعنى العام مَلكة مُشتركة لدى كل البشر، وإنمّا التمييز أو الفرق فهو كامن كلّه في النعت ،أي (الإسلامي). نقصد في ذلك أنه كامن في المُعطى القرآني وفي ما كنت دعوته بتجربة المدينة، هذه التجربة التي أصبحت فيما بعد، وبفضل العمليات المتتابعة للاجتهاد " نموذج المدينة"[٤].

---

[١] الفجاري، مختار، نحو نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون،ص٧٢ .

[٢] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص٣٣١.

[٣] المصدر نفسه ، ص٣٣١. أيضاً. أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص١٧.

[٤] أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،ص١٨.

لا يقبل أركون، إطلاق مفهوم العقل الإسلامي بوصفه عقلاً متمايزاً وجوهرانياً وله استقلاليته الكاملة عن كل العقول الأخرى، وهو يتطلع إلى فهم آليات هذا العقل وأنظمته، ليعيد التقليد القديم المتصل بأحرار علماء الدين، وفتح باب الاجتهاد مرّة ثانية. وعليه، فليس نقد العقل الإسلامي إلاّ وسيلة ضرورية ذات طريقة علمية، تسمح بتأويل القرآن والتقاليد التفسيرية، مع أخذ الظروف الحالية بعين الاعتبار. ولكن هذه الوسيلة يجب ألاّ تُختزل لتكون في خدمة وعظ السلطة حول الإيمان، أو أن يُستعمل للتلاعب السياسي بالمجتمع. وعندئذٍ تكون الدعوة إلى ممارسة متجددة للاجتهاد مرتكزة إلى قطيعتين : قطيعة مع ذلك الماضي من تراث التقليد والاجترار الذي جمّد دور المذاهب الفقهية القديمة، وقطيعة مع كل التأويل الأيديولوجية المسيّسة في الإسلام، التي أفسدت المجتمعات الإسلامية ومعتقداتها وحياتها السياسية .

نحن، هنا، إزاء ما اقتضت به المهمات السابقة، بالنسبة لأركون، وهو أن يبحث عن نقطة بداية تُعدّ مسؤولة عن تشكل العقل الديني المُسمّى بالعقل الإسلامي، ولم تكن غير كل تلك النصوص التأسيسية / التفسيرية، وكل ما يُدعى تراثاً إسلامياً. وهنا يجب أن " نفهم الانتقال من مرحلة الاجتهاد الكلاسيكي، إلى مرحلة نقد العقل الإسلامي كونه امتداداً لهذا الاجتهاد الكلاسيكي وتطويراً له"[١].

لقد قدّم أركون برنامجاً تفصيلياً لمشروعه في نقد العقل الإسلامي مُتضمناً مرحلتين: اقتصرت الأولى على مرحلة البحث التحليلي والتنظيري، وامتازت بتفرعاتها وتشعباتها الممتدة في حقول عديدة، والمتصلة بالمنطلقات النظرية المرتكزة إلى الإحاطة العميقة بمختلف العلوم الإسلامية الأصيلة التأسيسية. كما اشتملت على رؤيته النقدية المائزة بين نوعين من التقسيم لتاريخ الفكر الإسلامي، هما: التقسيم الزمني الخطي المعهود لدى المؤرخين التقليديين والمستشرقين، على حدّ سواء، والتقسيم الإبستمي الذي يهدف إلى كشف النظام الفكري الذي يتحكم ضمنياً أو عميقاً بعقلية ووعي فترة معينة، اعتماداً على مجموعة من المسلمات العميقة المتحكمة بكل الإنتاج الفكري لهذه الفترة، وجاء استعمال أركون لمفهوم الإبستمية بخصوص الفكر الإسلامي من أجل تحقيب هذا الفكر أبستيمولوجياً (معرفياً)[٢]. ومن شأن هذه النظرة التاريخية أن تُحدث فاصلاً بين وعيين خاصيّن بالعقل الإسلامي، هما الوعي التاريخي والوعي الأسطوري[٣].

---

[١] أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري،ص١٢١.
[٢] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص٤٤.
[٣] المصدر نفسه ، ٢٩٣.

أما المرحلة الثانية من المشروع، فقد اشتملت على قراءات تطبيقية لنصوص القرآن والتراث بمجمله، أي إعادة قراءة القرآن والسيرة النبوية، ومجموعات الحديث عند الفرق الإسلامية (سنيّة، وشيعية، وخارجية). وتضمنت هذه القراءة إعادة تحليل مفاهيم العقل، والمخيّلة، والوعي الوجداني، وفحص منزلة العقل الإيبستيمولوجية ووظائفه في الفكر الإسلامي، لغاية الفصل بين نمطين من العقلنة : الأول، هو العقلنة النقدية التساؤلية، والثاني، نمط العقلانيات التي تعمل في الفكر الإسلامي قديماً وحديثا[1].

عرض أركون مسوّغات إخضاع العقل الإسلامي للنقد الإيبستيمولوجي، علماً بأن هذا العقل قد ظلّ بمنأىً عن كل التساؤلات النقدية الحقيقية التي تتناول مبادءه ومضامينه وموضوعاته. إن مثل هذا العمل يفرض نفسه اليوم، لسببين: الأول، حاجة الإسلام إلى تطبيق المنهجيات الجديدة عليه، من تاريخية وألسنية وسيميائية دلالية وأنثروبولوجية وفلسفية، إلى جانب البحث في كل الشروط الاجتماعية المتحكمة بانتاج العقول وإعادة إنتاجها[2]. أما الثاني: فلأن الإسلام السياسي المعاصر يزعم الانتساب إلى نظام العقول، التي تحيل إلى الوظيفة التسويغية الدينية والتاريخية والفلسفية[3]، محاولاً تأصيل نفسه في هذه الوظيفة.

يتعرض جزء من برنامجه إلى بنية الخطاب الإسلامي المعاصر سليل العقل الذي يعمل أركون على قراءته قراءة تفكيكية وتركيبية، من خلال نقده للأحكام التعميمية المبتسرة، والتبسيطات السطحية التي دأبت على منهجة الوعي الخاطىء بهذا الخطاب، كنوع من إحساس الجماهير بوعيها وبالواقع الخاص بعالمها، وبكونها ممثلة للرسالة التاريخية التي تصبو إلى تحقيقها[4].

سيتضح عند التقدم في التحليل، أن المطلوب الأركوني ينشط إلى مديات بعيدة من الأنشغالات الفكرية المتطلعة، إلى تحقيق تحرير ثانٍ للمجتمعات الإسلامية، بعد أن تمّ لها أولاً التحرر السياسي. وهذا التحرير هو التحرير الفكري. وهكذا فإن برنامجه أكبر من كونه مجرد دعوة للإصلاح الديني أو مجرد الاجتهاد، وإنما دعوة لثورة فكرية عميقة تغوص إلى عمق الأفكار، وتتطلب تغيير آليات عمل العقل الإسلامي ومبادئه، ليكون أكثر قدرة على مسايرة متطلبات العصر، ومساوقة المشكلات النظرية والامبريقية التي تواجه المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

---

[1] أركون، محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص٤٠.
[2] أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٦٥.
[3] المصدر نفسه، ص٦٦.
[4] نفسه، ص١٢٤.

ويبين أركون أن منطوق الاجتهاد الذي يُمارسه الفقهاء المنتمون إلى الأطــر الوثوقيــة للعقل، يقدم مزعومية مؤداها، استطاعة هذا العقل -الموصوف بالإسلامي- معرفة مقاصد الكلام الإلهي ومعانيه بتمامهما، وبصورة مباشرة لا مرجوع عنها. بينما القانون الديني(الشريعة) يقوم بوظيفة توضيح هذه المقاصد العليا. كما أن بمقدور هؤلاء الفقهاء استنباط القانون الإلهي اللازم لكل الأحكام الشرعية، التي ينبغي لها أن تسيّر تفكير وسلوك المؤمنين الخاضعين لطاعة الله.

تستلزم المهمة أن يتموضع المفكر النقدي المستقل في إطار العملية التفكيكية، التي ينبغي لها أن تتتبع كل ظروف الاجتهاد وما رافقها من عمليات الانحراف الأيديولوجي التي ترافق كل " التمارين الذهنية التي أضفى عليها الفقهاء طابع الاحتكاك المباشر للروح البشرية مع الكـــلام الإلهي في سبيل فهمه على حقيقته"[1]. وهذه العملية تُؤسس لفهم الكيفية التي طبّق فيها الاجتهاد سابقاً وراهناً، إذ أنه ليس مجرد تمارين عقلية أو ذهنية مجرّدة تخصّ قضايا ومسائل لاهوتيـــة وعقدية لا علاقة لها مع الواقع السياسي والاجتماعي، وإنما هي بالحري منخرطة فـــي الواقـــع التاريخي، وبالتالي فمن غير الممكن القبول بتمثيل الاتجاه بوصفه عملية اتصال مباشر بين عقل الفقيه وكلام الله للوصول إلى الفهم الصحيح الذي يُطابق المقاصد النهائية للنص، أي المقاصـــد التي تؤسس القانون الديني وتتحكم في شرعية أو لا شرعية سلوك البشر وأفكارهم.

إن ما يدخل في مهمات المفكر المسلم بخصوص نقد العقل الإسلامي، هو الانخراط في المهمة " المتمثلة بزحزحة شروط الاجتهاد النظرية وحدوده في المجال اللاهوتي – القـــانوني، الذي حُصِر فيه من قبل الفقهاء، إلى مجال التساؤلات الجذرية وغير المعروفة حتى الآن من قِبَل التراث الإسلامي. قصدت إلى مجال التساؤلات الخاصة بنقد العقل الإسلامي"[2].

حرص أركون أن يقدم تمييزاً بين إطارين من أطر الفعالية المعرفية للعقل يتوافقان مع موقفين أو زمنين من أزمنة تاريخ الفكر: الأول، إطار الفكر الخاص بالقرون الوسطى، والثاني، إطار الفكر الخاص بالحداثة[3]. واتكاءً على التقاليد الإيبستيمولوجية الخاصة بعقل الحداثة، فإنه من غير الممكن الاطمئنان إلى نجاعة واستمرارية الاحتكام إلى تقاليد المعرفة الخاصة بالقرون الوسطى لتحديد مفهوم العقل، فثمة تاريخية قطعت مع نظام الفكـــر الخـــاص بهـــذه المرحلـــة، وتجاوزت الأطر الخاصة بعقولها المنتجة للمرحلة، وذلك لأن العقل يمتاز بالصيرورة والتغيّر. ومن هنا يتأكد أن مفهوم العقل عند أركون وثيق الصلة بمفهوم التاريخية، لأنه لا يعني " بالعقل، المفهوم الجاري عند فلاسفة الإسلام والمسيحية، الموروث عن الأفلاطونية الحديثة والأرســـطو

---

[1] أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري،ص١٣١.
[2] أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص١٧.
[3] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٨٤.

طاليسية، وهي القوة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعّال، المميزة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد به القوى المتطورة المتغيرة بتغيّر البيئات الثقافية والأيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية"[١]. بمعنى العقل النسبي المتطور الذي لا يصادر على أحكام مسبقة دائماً.

وبمقتضى هذا التمييز، فإنه استيقن بأن مساحة العقل في الحضارة القروسطية كانت مُغلقة، لأن العقل حصر اشتغالاته في حدود اللاهوت المركزي واللغة المركزية في نفس الوقت، أي إنه كان "مُتمركزاً حول اللغة أو المنطق. المنطق- بالمعنى المقدّس للكلمة- أي الكتاب المقدّس. كانت سيادة العقل تُمارس ذاتها داخل الحدود المثبتة من قِبَل الله في كتابه العزيز. فالمعنى مركّب لغوياً لأول مرّة وآخر مرّة في الكتاب، ولا يمكنه أن يظهر أي شيء جديد بعد ذلك حتى نهاية الزمن. العكس تماماً يبدو العقل في الإطار المفتوح، أو المنفتح للحداثة"[٢].

وبحسب أركون، فإن تحديد مفهوم العقل ،كما تبلور في الإسلام، يقتضي منّا العودة إلى كل النصوص التأسيسية، كالقرآن والحديث النبوي، والكشف عن كل المغالطات التاريخية التي تورّطت بها القراءات المؤدلجة خدمة لمذاهبها الخاصة. على مستوى النص القرآني لا وجود لكلمات من قبيل (عقل، عاقل، معقول، تعقل)، وإنما هناك فقط صيغ الأفعال (عَقَلَ، يعقِل) المستخدمة كثيراً في النصّ، بينما الفعل (عَقَلَ) لا يدل على معنى الكلمة المحددة، وإنما يدل إلى فاعلية مُميزة يُعبّر عنها بواسطة صيغ من الأفعال، يستخدمها القرآن الكريم مثل، " إن في ذلك لأية يتفكرون" و " إن في ذلك لآية لقومٍ يذّكّرون"[٣]. و "قد فصّلنا الآيات لقوم يفقهون"[٤]. تعني الكلمة (عقل) في مستوى المدلول القرآني، "عملية شمولية وأولية تقوم بها الروح (أو القلب بحسب القرآن) وتوافق بشكل عفوي على صحة ما كانت قد رأته أو عرفته أو تعرّفت عليه"[٥].

بالنسبة لأركون فإن الصيغ العديدة في النصّ القرآني من قبيل "لايتفكرون"، "لا يتذكرون"، "لايعقلون"، "لا يشعرون"، لا تحتمل في استخدامها معنى الفهم المنطقي، بمعنى إيجاد نوع من المطابقة بين الفكرة الواضحة والحقيقة الواقعية الظاهرة في الخارج، ولكن هذه الصيغ وأشباهها تهدف إلى تنبيه المؤمن ولفت نظره لكي يندهش بنِعَم الله على البشر، ويُعجب بتدخله في تاريخ النجاة الأخروي، فيدخل بعد ذلك برابطة الميثاق أو العهد بكل قوة. ومن هنا يُصبح مركز الإدارك في الإنسان هو القلب وليس العقل؛ ولذلك كان من الضروري عدم إقحام مفهوم العقل

---

[١] أركون، محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص٤٤.
[٢] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٨٤.
[٣] القرآن الكريم، سورة النحل، الأيتان، ١١، ١٢ على التوالي.
[٤] المصدر نفسه، سورة الأنعام، الآية، ٩٨.
[٥] أركون، محمد، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص١٩٤.

بالمعنى الأرسطي على هذه الصيغ القرآنية وأشباهها، لأنه لم يكن قد دخل بعد إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي.

من المهم معرفة أن أركون أكد، بهذا الخصوص، بأن " للعقل مكانة خاصة في النصّ القرآني ولا مثيل لها في النصوص الإسلامية التي جاءت بعده. وهذا عائد إلى الصياغة اللغوية للقرآن والتي تختلف كثيراً عن صيغة الحديث مثلاً، أو كتب الفقه، أو علم الكلام، أو الفلسفة.... إلخ"[١]. لامندوحة للباحث من إبراز الفرق بين مدلول كلمة عقل في النصّ القرآني، وبين سائر النصوص الأخرى التي عرّفته. فالخطاب القرآني شأنه في ذلك شأن الكتب المقدسة السابقة يتطلع إلى الرمزية والمجاز والصور الإبداعية، حيث يبدو " الخطاب القرآني وكأنه انبجاس طالع من القلب ومُفعم بالحياة اليومية والأحداث الجارية للعمل التاريخي الذي قاده النبي طيلة عشرين عاماً، وبالتالي فإن العقل السائد في القرآن هو عقل عملي، تجريبي... إنه عقل جياش يغلي كما الحياة وليس أبداً عقلاً تأملياً أو استدلالياً برهانياً"[٢].

وإذا كان الأمر، كما سلف القول، فإنه، " لا يضير القرآن في شيء ألاّ يحتوي على المفهوم الأرسطوطاليسي أو الفلسفي الحديث للعقل. كما لا يضيره ألاّ يحتوي على الاكتشافات العلمية والفيزيائية الحديثة. فالقرآن كتاب ديني عظيم وليس كتاباً في الجغرافيا أو التاريخ أو الذرة أو البيولوجيا"[٣].

رأى أركون أنه كان من الممكن لتلك الخاصية السابقة لمفهوم العقل في القرآن، أن تفرض نفسها لولا تدخل الخطابات المتشكلة حوله، والتي أسست ما يُدعى بالعقل الكلاسيكي الممتد على طول فترة الظاهرة الإسلامية، فقد "شكّل مُعتَرَضاً أو حجاباً حاجزاً يقف بيننا وبين الخطاب النبوي. وهكذا مُنعنا من التوصل إلى هذا الخطاب إلاّ من خلاله"[٤]. ولكي نصل إلى المعنى القرآني للعقل ينبغي تجاوز العقل الكلاسيكي أو أن نخترقه لكي نصل إلى اللحظة التأسيسية مباشرة، فهذا العقل الكلاسيكي قد سبق له وأن شكّل تصوراً أسطورياً عن تلك اللحظة المثالية للظاهرة الإسلامية[٥]، وأبعدها عن معقولية المعنى الخاص بتاريخيتها.

وهكذا فإن، المطلوب معرفياً الآن القيام بنقد العقل الديني، وعدم الاكتفاء بموقف الخضوع له من دون كيف. على أن لا يُفهم النقد بمعنى الهدم بل بمعنى العملية المنهجية الهادفة إلى الكشف عن كيفية عمل أو اشتغال هذا العقل، وبيان المحدودية المعرفية والإبستيمولوجية

---

[١] أركون، محمد، في نقد العقل الديني. كيف نفكر في الإسلام اليوم،ص٢٨٣.
[٢] المصدر نفسه ، ص٢٨٤.
[٣] المصدر نفسه ،ص٢٨٤.
[٤] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي،ص٨٥.
[٥] المصدر نفسه ،ص٨٥.

للعقل الكلاسيكي والمعاصر في السياقات الإسلامية[١]. فالعقل الديني "هو ذاته في جميع الحالات، بمعنى أنه يشتغل عن طريق الآليات الداخلية ذاتها. إنه يستوعب جميع التركيبات الخيالية، ويسبح في بحر من الحقائق المتخيلة، كما أنه يبحث عن تفسيرات متماسكة داخل الحدود الصارمة"[٢].

يلتفت أركون هنا، إلى بعض خصائص العقل الديني، فيؤكد أولاً، أن هذا العقل يحصر اشتغاله في إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج المعرفة التي يعدها صحيحة، استناداً إلى العبارات النصيّة للكتابات المقدسّة. فهو بطبيعته عقل تابع يأتي في الدرجة الثانية بعد النصّ، وتنحصر مهمته في توليد نصوص من نصوص سابقة، إذ هو لا يعدو أن يكون خادماً " للوحي ولا يجرؤ أبداً على مُبادرة السؤال أو إعطاء تأويل خاص به للوحي المحيط بكل شيء. ولا يُدرك العقل شيئاً إدراكاً صحيحاً إلا إذا اعتمد على الوحي"[٣]. العقل، إذاً، يبقى، في هذه الحدود، تابعاً وخاضعاً للوحي في إطار تفسيره له. ومن شأن هذه الوظيفة أن تبقيه محدوداً، وغير قادر على تخطي حواجز كثيرة، وسّعت فضاء الممنوعات المُقيدة لا من النص القرآني، وإنّما من ناظمية هذا العقل نفسه.

يقودنا هذا إلى الخاصيّة الثانية للعقل الإسلامي. وهي أنه عقل وثوقي وجزمي بالتمام، يرتكز على ثنائية ضدّية حادّة من العقائد/ اللاعقائد، الإيمان/ اللاايمان. ويبدو أنه في حدود فهمه للنصّ القرآني –الذي يقدم للمؤمنين أشكالاً عديدة من المضامين والصياغات التعبيرية التي لا تزال فعّالة حتى الآن، بسبب الروابط الكائنة بين اللغة والفكر في الثقافة العربية الإسلامية ـ، قد بقي يدور في فلك ذلك النوع من الفهم الذي انتجته الصياغات اللغوية القرآنية، التي ما زالت تتحكم بطريقة ممارسة العقل الإسلامي لعمله[٤].

يرى أركون، بخصوص طبيعة العقلانيات المؤسسة لخطابات الفِرق الإسلامية، أنها جميعا تلتقي عند نقطة مشتركة، نقطة الرجوع إلى اللحظة التأسيسية للإسلام، أي لحظة النبوّة والوحي التي تعلو أنطولوجيا ولاهوتيا، على كل اللحظات[٥]. وهي لا تكشف عن فوارق نوعية بين العقول، ولا حتى في المستويات، كونها تعتمد مُصادرات نصيّة واحدة، وتحكمها بالتالي إيبستيمية واحدة، وإذن، المهم ليس هذا الكم الهائل من المعلومات المتراكمة في الخطابات الإسلامية، التي قد تحجب عن القارىء نظامها الفكري الذي تعمل فيه، وإنما المهم " هو

---

[١] المصدر نفسه ،ص٨٤.
[٢] أركون، محمد، قضايا في نقد العقل الديني،ص٢١٩، ٢٣٥.
[٣] أركون، محمد ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر،ص١٥.
[٤] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١٤٧.
[٥] المصدر نفسه، ص٧٨.

المبادىء المعرفية التي توجّه بنيتها وتشكيلها، ونمط العقل الذي يخلع الصلاحية على معناها ودلالاتها".[١] فما تُنبىء به هذه الخطابات، قد يُشكل أهمية كبرى عند الجماهير السائرة في ذات النمط من هذا العقل.

وبصفة عامة، فإن العقل الإسلامي عموماً يحيل إلى نفس الأصول والسيادة العليا، وإلى ذات المرجعيات الإلزامية، فهو وإن كان يبدو أنه يصدر عن مشكاة واحدة، بحيث يتوقع الباحث أن ثمة عقلاً واحداً جامعاً مانعاً، فإن أركون يلجأ إلى تفريع العقل الإسلامي وتقسيمه إلى عقول إسلامية (بالجمع)، وليس عقلاً إسلامياً واحداً، إذ هو عقل تعددي ومُتنوع، لأنه في إطار هذه التعددية يمارس أنماطاً متعددة من المرجعيات والسيادات الثقافية. إن ما يُجيز الحديث عن نقد العقل الإسلامي بالمعنى الكلي، هو أن هذه العقول المتفرعة تنتمي إلى وحدة أبيستيمولوجة (معرفية)، أي إلى المنظومة الفكرية نفسها. إذ أن هذه العقول(صوفية، معتزلة، إسماعيلية، فلاسفة، حنابلة، شيعة، خوارج...الخ) تنهل من مصادر مُشتركة تسمح بالحديث عن وجود عقل إسلامي (بالمفرد)، عقل يخترق كل هذه العقول المتفرعة، ويشملها كلها[١].

خلص أركون إلى هذا الاستنتاج، بعد أن درس هذه العقول التي تشكلت في فترة الظاهرة الإسلامية، واكتشف أنها تمتاز بمجموعة من العناصر المشتركة[٢]:

أولاً- إن هذه العقول الإسلامية كلّها تخضع لمُعطى الوحي، مع بعض الاختلاف في أوجه هذا الخضوع، وتمتنع عن مُمارسة دورها داخل حدود المعرفة التي فرضها الوحي المُعطى (الوحي القرآني)، الحائز بالنسبة لها على صفة التعالي الذي يتجاوز البشر والتاريخ.

ثانيا- إن هذه العقول تحترم السيادة والهيبة وتقديم الطاعة لها، فلكل مذهب أو مدرسة مجموعة من العلماء والائمة والمجتهدين الذين يحرصون على أن يظهَروا بصفتهم ممثلين للسيادات العليا التي لا تُناقش ولا تُرد. وهذه السيادات المهيبة والمُطاعة تجسدت في شخصيات رؤساء المذاهب أو مُؤسسيها.

ثالثا- إن هذه العقول المتعددة/ الواحدة، تمارس دورها وعملها عبر نظام تصوّري مُحدد عن العالم والإنسان والكون.

ثمة استنتاج منطقي هنا، وهو أن هذه العقول جميعها تنتمي إلى دائرة العقل الديني الذي يبقى فارضاً ليقينٍ صلبٍ بالنسبة للفكر، منطلقاً من لحظة أو حالة حدث أول، تأسيسي(قرآني)، يفصم التاريخ إلى جزءين: تاريخ الماقبل، وتاريخ المابعد، أي ما قبل حدث النبوّة والرسالة

---

(١) المصدر نفسه،ص١١٢.
(١) المصدر نفسه،ص٢٣٦.
(٢) المصدر نفسه،ص١٣٧.

ونزول الوحي وما بعده. وهذا الحدث يقسم بدوره التاريخ البشري الدنيوي وتاريخ النجاة في الدنيا والآخرة إلى مرحلة ما قبل وما بعد[1].

خلاصة القول، هنا، أن أركون أكد الطابع المعرفي المشترك الجامع بين هذه العقول الإسلامية المتعددة، وهو أنها في أغلبها تصدر عن وهم التواصل المعرفي الإبيستمولوجي مع العقلانية القرآنية، " تواصلية خطية مستقيمة مُتسلسلة على امتداد العصور منذ اللحظة الأولى للإسلام وحتى يومنا هذا"[2]. ومثل هذا الوهم بالاستمرارية يعّبر عن نفسه عبر ديباجة طويلة ومُفبركة من المُغالطات التاريخية المعممة جماهيرياً عن طريق عملية الاستخدام أو الاستغلال التبجيلي للتراث، الأمر الذي يحجب القطيعة الفعلية فيه، والتي تحصل ولا يُلتفت إليها دائما[3].

يستنتج الباحث من التحليلات السابقة، أن أركون كأنما قد ذهب مذهباً في التفكيك اعتقد معه حصول كوجيتو خاص بالعقل الإسلامي، أقصاه عن فكرة تاريخية كل من العقل والمعرفة التي ينتجها، بينما هدفت استراتيجيته إلى تفكيك كل البناءات المنطقية الخاصة بهذا الكوجيتو، التي يعمل من خلالها هذا العقل وينتج معارفه، وعندئذ، فإن المطلوب الأركوني يهدف إلى اكتشاف نظام الفكر الذي يحكم مصادرات هذه البناءات، التي تجعل هذا العقل ينتج معرفة بالنصوص الدينية. إن أركون يبحث -كما يبدو- في العقل المُنتِج وليس في الفكر المنْتَج.

ثانياً ــ الأرثوذكسية وبنية العقل الإسلامي التأسيسي:

فرضت الرؤية السابقة، على أركون، أن يعدّ العقل الإسلامي المؤسِس /التأسيسي يُمثل الخطوة الأولى على طريق تشكل ما يدعوه بالعقل الكلاسيكي المتكون في إطار الظاهرة الإسلامية التي انبثقت أصلاً عن الحدث القرآني. ورأى أن هذا العقل مسؤول عن بلّورة مُدونات الاعتقاد الأولى، وما لحق بها من معارف عملية دنيوية في القرون الأولى من تاريخ الإسلام، والتي أصبحت مرجعيات إجبارية لكل الاستخدامات اللاحقة للعقل في السياقات الإسلامية.

امتاز هذا العقل التاسيسي/ المؤسس لمختلف العقول الفرعية داخل الظاهرة الإسلامية، باعتماده الرئيس على مرجعية النصّ القرآني، إلى جانب الحديث النبوي، واعتبارهما نقطة البدء التي حددت تاليا كل تجليات العقل الإسلامي، ثقافيا وعلمياً وأدبيا وأخلاقيا ودينيـاً. ومن هنا أصبح هذا العقل النواة البدئية التي انبثقت عنها كل العقول الإسلامية. ولذلك يُعدّ البحث في خاصيّة العقل القرآني، بالنسبة لأركون، أهم المنطلقات في فهم العقل الإسلامي كله.

---

(1) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي،ص٩٥.
(2) المصدر نفسه،ص٨٤.
(3) المصدر نفسه،ص٨٤.

كان هدفه من دراسة هذا العقل الكلاسيكي " إضاءة التحولات والتقنيعات والتحـويرات التي قام بها هذا العقل على لحظتين: الأولى، هي اللحظة النبوية بالمعنى الضيق للكلمة، والمعنى الواسع للكلمة(النبوي والراشدي)، والثانية، هي اللحظة التكوينية الإبداعية الكلاسيكية الممتـدة من عام ٦٦١ وحتى عام ٨٤٨ ميلادية، حيث توقفت مع بداية ردّ الفعل السني للمتوكل"[١]. ففي أثناء المرحلة الأولى، أخذ الفكر الإسلامي بالتشكل إلى أن نضج على أيدي الأئمـة المؤسـسين للمذاهب الكبرى من سنيّة وشيعية وأباضية، وفي المرحلة الثانية، تراجع هذا العقل ونكص إلى حدود التقليد في جميع التعاليم السابقة، واعادة تكرارها في الزوايا الدينية أو المدارس أو الطرق الصوفية[٢].

بدا واضحاً أن مفكرنا، بحث عن نقطة بداية مسؤولة عن تشكل بنية العقـل الإسـلامي الكلاسيكي، نقطة من شأنها ان تقدم إفصاحات عن التجليات اللاحقة المنتمية إلى هـذه النقطـة. وذهب إلى رسالة الشافعي(١٥٠-٢٠٤هـ) بوصفها المسؤولة إلى حدّ بعيد عن تأسيس آليات عمل هذا العقل، وتضمنت أغلب جوانب النظام الذي حكم ولا يزال يحكم الفكر الإسلامي[٣]. واكتشف أن هذا النظام قد خلف نتائج قاسية على مسار الفكر الإسلامي لاحقاً، لأن مؤلف الرسالة " قـد ساهم في سجن العقل الإسلامي داخل منهجية ضيقة سوف تُمارس عملها كاسـتراتيجية لإلغـاء التاريخية. لا أقصد بذلك فقط إلغاء تاريخية التشريع والقانون، وإنمّا أيضاً إلغاء تاريخية كل القيم التي تخلع المشروعية على الأشياء"[٤]*.

ظهرت الطبيعة المعيارية للعقل الديني الكلاسيكي من خلال مثالهـا المتمثـل "برسـالة الشافعي"، التي أرست حدوداً لكل من الحق والباطل والخير والشر وما إلى ذلك، بطريقة تسهّل على جمهور المؤمنين فهمها واستيعابها. فقد برز فيها عقل مختلف عن العقل الـديني الخـاص بالمعتزلة مثلاً، الذين استخدموا أدوات مفهومية عويصة وبعض إشكاليات الميتافيزيقيا الفلـسفية الأرسطوطاليسية التي لا يستطيع فهمها عامة المسلمين الذين يخاطبهم الشافعي في رسالته[٥].

---

[١] أركون، نحو نقد العقل الديني،ص٨٥.

[٢] أركون، قضايا في نقد العقل الديني،ص٢٨٧.

[٣] أركون، محمد،نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي،ص٦٥. للمزيد أنظـر: أركـون، نقـد العقـل الإسـلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهومان؟ ص ٢٥-٢٦.

[٤] أركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي،ص١٠٠.

* يقول الإمام محمد أبو زهرة واصفاً منهجية الشافعي في "الرسالة"، بأنه إنما هدف منها "أن يكون علم الأصول ميزاناً ضابطاً لمعرفة الصحيح من الآراء من غير الصحيح، وأن يكون قانوناً كلياً تجب معرفته ومراعاته عند استنباط الأحكام في أي عصر من العصور". أنظر: سانو، قطب مصطفى، قراءة إبستيمولوجية في تشكل المنهجيات الأصولية، دراسات عربية، السنة ٣٤، عدد ١١/١٢، أيلول تشرين أول ١٩٨٨، بيروت، ص٨٣.

[٥] المصدر نفسه ،ص٩٥.

وهذا منطقي جداً، لأن الصيغة المعيارية للفكر أقرب إلى ذهن العامة وأفهامهم، فالأمر المعياري أقل تجريداً في اعتماده على طريقة المُقايسة البسيطة، فيما الصيغة البرهانية تكون أكثر اعتياصاً على العقل العمومي البسيط، وأكثر صعوبة على الفهم بالنسبة للعامة. والواقع أن هذا النوع من الاستدلال للقضية يُفسّر سرّ سيادة نمط الخطاب الإسلامي التبسيطي والشعبوي المنخرط في ملاعبة عقول الجماهير وعواطفها. ولذلك يكون أكثر تأثيراً ومحسوسية في الأثر من غيره من الخطابات الفكرية الأخرى.

ليس غريباً أن يُمارس الإسلام السياسي المعاصر نوعاً من الانتماء إلى ذلك النظام العقلي المُستند إلى مُدوّنات الاعتقاد الإسلامية القديمة الخاضعة إلى ضغوط وجودية وأيديولوجية مفروضة من لدن الفاعلين الاجتماعيين آنذاك، ويقوم بالحذف والتلاعب والانتخاب والاختيار من داخل نصوص التراث، وبالذات من مدونات العقل المدرسي التكراري الذي ساد في عصور الانحطاط[١].

يبدو أن، الوقوف على طبيعة وخصائص العقل الإسلامي التأسيسي غير ممكن دون التعرّف إلى بنية هذا العقل التي تجعل منه عقلاً مُشتركاً، أي عقل المجال الأصولي الفقهي الذي يستوعب، في بنيته ، كل العقول الفرعية التي لا تخرج على الآلية الأصولية التي بقيت حاضرة إلى اليوم. وأركون، في الواقع، يُخضع العقل الإسلامي لذات المنهج الذي حدّده ميشيل فوكو والمتعلق بتاريخ أنظمة الفكر أو نظام المعرفة/ الابستمية التي تبحث عن الآليات والروابط المشتركة لنظام فكر ما خلال فترة زمنية مخصوصة ومغلقة، حيث أن فوكو يرى أن كل مرحلة تاريخية محكومة بإبستمية معينة تقطع مع سابقتها وتكون مقدمة لإبستمية لاحقة[٢]. وأطلق عليه اسم "التقسيم الإيبستيمي"، أو "الزمان الطويل". فإذا "نظرنا إلى الفكر الإسلامي مثلاً من زاوية الزمان الطويل ومفهومي النسق التفكيري وإيبستيمية العصر نجد أن الخطاب القرآني وسيرة علي والأئمة عند الشيعة، قد استُنبط منها نسق تفكيري يتسم بفكرة الأصول. وما زال هذا النسق مُوجهاً للفكر الإسلامي منذ حدث السقيفة إلى يومنا هذا"[٣].

أما البنية فإنها تعني في حدّها البسيط " نسقاً من العقلانية التي تحدد الوحدة الماديّة للشيء، وهي القانون الذي يُفسّر هذه الوحدة"[٤]، واعتماداً على هذا التعريف الذي يربط البنية بالتصور العقلي بين الأشياء وطلب القوانين المنطقية التي تُوفّر للمادة تماسكها ووحدتها، " فإن

---

[١] اركون، محمد، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٨١.
[٢] بغورة، الزواوي، ص٥٤-٦٩،٥٥، أيضاً: فوكو، الكلمات والأشياء، ص٢٥. فوكو، حفريات المعرفة، ص١٨٣.
[٣] أركون، محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص٤٣٥.
[٤] الموسوعة الفلسفية، مادّة بنية، ص١٩٨.

البنية ليست وجوداً عيانياً أو تجريبياً قابلاً للقياس، إنّما هي بناءٌ نظري يسمح بشرح علاقاتها الداخلية وبتفسير الأثر المُتبادل بين هذه العلاقات"[١].

يقتضي هذا الفهم لطبيعة البنية ربطها بمفهوم النسق المغلق المستمر بذاته والمنطوي على مُصادراته وأحكامه الخاصة، بحيث لا يعوزه أي عنصر من الخارج، كما وينطوي على مفهوم الاتصالية والاستمرارية المتجاوزة لفكرة التاريخية. ويتضح هذا، عند أركون، من خلال تأكيده فكرة الزمن الإيبستمي أو "الزمن الطويل" عند تحديده مفهوم البنية العامة الموحِدة للعقل الإسلامي ذات " الحقبة الزمانية" الساكنة الطويلة، المُتضمنة مبادئ تشترك فيها مع غيرها من العقول المُتاخمة لها بنيوياً. وجاء تحديده لهذه البنية مُشتملاً على مستويين إثنين: مستوى إدراج بنية العقل الإسلامي ضمن إطار بنية أعم، هي بنية العقل الديني عموماً، ومستوى الاعتقاد بوحدة العقول الإسلامية الفرعية ضمن نظام واحدٍ من الآليات والقوانين، أي ضمن نظام واحد للعقل[٢].

إذا كان العقل الديني يظل محكوماً ببنية خاصة أو بنظام فكر خاص، يعتقد بالمصدر الإلهي للعقل، ويعتقد بالتدخل الإلهي في التاريخ، فإنه يلزم أن يكون هذا التدخل الإلهي، هو الوحي الأخير الذي "يقدم كل شيء عن العالم والإنسان والتاريخ والعالم الآخر والمعنى الكلّي والنهائي للأشياء"[٣]، وعندئذٍ يكون الهدف النهائي لهذا العقل هو أن يبسط القدسيّة كاملة على خطابات الوحي بوصفها خطابات إلهية، ومن ثم العمل على حصر العقل الإنساني داخل الوحي والتفسير الخاص به، الأمر الذي يؤدي إلى تضييق مجال العقل وحريته وإبقائه عند حدود نصوص رسمية مغلقة، ساهمت في بلورتها النظرية الإسلامية للوحي[٤]،وشكلت، فيما بعد، ما يسميه أركون بـ"السياج الدوغمائي المغلق".

يُعرّف أركون السياج الدوغمائي بأنه " مُجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد/ واللاعقائد أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي، سواء من الداخل أو الخارج"[٥]، وهو يرتكز إلى نوع من الثنائية الضدّية الصارمة التي ترسّخ نظاماً مُصمَماً من العقائد والإيمان يُقابله نظام من اللاعقائد واللاإيمان. فالعقلية الدوغمائية/الوثوقية تتمسك بمجموعة من المبادئ العقدية الخاصة بها ضمن السياج المُصمَم[٦].

---

[١] المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
[٢] الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون،ص٨٠.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص٩.
[٤] المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
[٥] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ،ص٦٧.
[٦] أركون، محمد، الفكر الإسلامي، قراءة علمية،ص٦ الهامش رقم (٢).

ويتّبع من يُمارسونها نوعاً من استراتيجية الرفض لكل ما يخالفها، مُستعينين بترسانة من العمليات الاستدلالية والشكلانية التي تتيح المحافظة على الإيمان، في حدود تصوّرهم لجوهر هذا الإيمان[١].

من الواضح أن أركون، عوّل كثيراً على مفهوم "السياج الدوغمائي المغلق" الذي تكوّن في سياق الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وما زال يَلقى رسوخاً وهيمنة. فبواسطته نتعرف إلى بنية العقل الديني وكيفية اشتغاله، فهذا العقل "يستخدم نفس الجهاز العقلي ونفس المرجعيات المطلقة المقدمة من قبل الخطاب النبوي. كما ويستخدم نفس الأمل أو التبشير بالخلاص الأخروي، ونفس الجهاز المفهومي القاعدي (أو الأولي) الذي يخلط بدرجات متفاوتة بين المضامين المفسّرة لمُعطى الوحي ونفس المجريات الاستدلالية الأرسطوطاليسية، والتركيبات الميتافيزيقية الأفلاطونية الجديدة"[٢].

فرضت هذه الخاصّيات السابقة للسياج الدوغمائي، نمطاً من أنماط العقول يُدعى بـ " العقل الدوغمائي"، الذي عدّه مفكرنا مسؤولاً عن إغلاق كل ما كان مفتوحاً في النصوص في بداياتها، وحوّل كل ما كان يمكن التفكير فيه في حدود العقل، أو ما يجب التفكير فيه، إلى حقل كامل مما لا يمكن التفكير فيه، فرجحت الكفة نهائياً في الفكر الإسلامي إلى تغليب فكر أو عقل ما لا يمكن التفكير فيه، الذي استمر قروناً طويلة ولا يزال. وهكذا صُودرت أو مُنعت كل محاولة لإعادة النقد والتقييم والفحص، وتعززت نزعة التقليد[٣]، في مقابل حالة الإبداع والفكر المُنتِج التي سادت لفترة معقولة.

اتخذ السياج الوثوقي لنفسه مكانة كبيرة في الخطاب الإسلامي المعاصر، واصطنع وظيفة خاصّة أكثر توجيهاً وتسييساً من كل الخطابات المنتمية إلى الفكر الإسلامي الكلاسيكي، الأمر الذي يمكّنا معه من فهم هذه الظاهرة من زاوية أنها تشكل " مُعطىً اجتماعياً –نفسياً، ولغوياً وسياسياً– دينياً، يحيلنا إلى ماضٍ تاريخي بعيد، وإلى المشاكل الحالية الأكثر اشتعالاً والتهاباً في آن معاً"[٤].

ومما هو جدير بالذكر أن مفكرنا يذهب إلى ما هو أبعد مما يخصّ مستوى نقد الخطاب الإسلامي، أعني الاعتراض على طريقة عمل الباحثين والمؤرخين للإسلام، الذين لا يزالون خاضعين إبستيمولوجياً لكل المسلّمات المعرفية الفاعلة في الوعي، سليلة الأفكار الخاصة بالعقل الوثوقي الذي يأبى الانفتاح والمراجعة، من غير أن" يفكّروا أو يميزوا بين ما فرضه العقل

---

(١) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٦٧، أيضاً. أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية،ص٦.
(٢) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٣١٠-٣١١.
(٣) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٧. أيضاً. أركون، التراث. هويته ومحتواه. ايجابيته وسلبياته،ص١٦٧.
(٤) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٢٩.

الدوغمائي على تصوراتهم للماضي البعيد والقريب، وبين ما يُنتجه الخطاب القرآني من آفاق عديدة مُتجددة للتفكير والتأويل، والمعاني الاحتمالية والإبداعات الرمزية"[١].

إنّ ما اكتشفه أركون، هو أن كل من مؤرخي الإسلام، وأصحاب الخطاب الإسلامي المعاصر، يخضعون معرفياً للعقل الإسلامي، الذي يُبلور الأفق الديني أو الرمزي، ويميل إلى استخدام نفس المُجريات الخاصة بالنقل والإسناد وطريقة تفسير النصوص واستغلالها، ولكنهم لا يدركون الأبعاد التي يولدها هذا العقل المتعلقة " بالمعاني المتوافقة مع المصالح المباشرة لكل فئة من الفئات المتصارعة، من أجل استمراريتها وبقائها على قيد الحياة، وأحياناً المتصارعة من أجل التفوق والرئاسة على الجماعات الأخرى أو المذاهب الأخرى"[٢]. وفي كل الأحوال فإن هذه العمليات تحول دون بلوغ الفكر كل الآفاق الممكنة والمتجددة التي يطرحها الخطاب القرآني على المؤمنين.

من المهم أن نتبين بأن العقل الإسلامي المجعول منه عقلاً واحداً بالمعنى الكبير، هو نتاج مجموعة من العقول الفرعية العديدة المتنافسة، ولكنها تبقى محكومة كلّها ببنية داخلية موحِدة لهذا العقل، فثمة محرك معيّن لنظام الاعتقاد يجمع هذه العقول، ويشملها جميعاً. والمُلاحظ أنه عند التعمق في فهم هذا العقل يجد أركون، أنه في صيَغه التعددية الفردية يكشف أنه منخرط في صراعات مذهبية وتنافسات عقدية دينية خاضعة لاكراهات وضغوط وثوقية العقل الأصولي الفقهي.

وهذا يقود إلى استنتاج خاصيّة ملازمة " للسياج الدوغمائي"، ويعني بها العقلية الأرثوذكسية (السراطية)، التي أفرد لها تحليلات مُطولة. وعندما نتابع، مع أركون، شرحه لمعنى هذه الأرثوذكسية*، ندرك أنها مفهوم يتناقض تماماً مع مفهوم التاريخية، كما أنها مسؤولة عن تحريك الصراعات بين الفرق الإسلامية العقدية اللاهوتية، انطلاقاً من مزعم امتلاك الحقيقة الأزلية. فالعقل الأرثوذكسي (السراطي) يفرض نفسه تدريجياً وكأنه الأكثر صواباً، المعبّر بشكل مُطابق وأمين عن التعاليم المحفوظة في النصوص، لأنه المُعبّر عن" العقيدة المنغلقة على ذاتها والتي تعتبر نفسها بمثابة الحقيقة المطلقة، وكذلك بمثابة التفسير الوحيد الصحيح للإسلام، وكل خروج عليها حتى لو كان بسيطاً يعتبر زندقة وكفراً"[٣]، بسبب طبيعتها الاقصائية الموجهة ضد

---

[١] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٧.
[٢] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١٣٣.
* قصد بها أركون العقيدة المنغلقة على ذاتها، والتي تعتبر نفسها بمثابة الحقيقة الصحيحة أو القويمة المعبّرة عن الحقيقة المطلقة،وكذلك التفسير الوحيد الصحيح للإسلام. أنظر: اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٧.
[٣] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص١٧.

كل من يُخالفها، ومُصادرتها للحقيقة لصالح خطابها النهائي حول الإسلام الـصحيح ،وطريقة تحديد السراطية والإيمان.

تعرّف الأرثوذكسية (Orthodox) المأخوذة من الكلمة الاغريقية (Orthodoxos) التي تعني "القديم"، بأنها" العقيدة الصائبة أو السديدة، والمعنية بالهُدى والرشاد"[١].وهذه العقيدة تكمن دائماً داخل البناء المنطقي للعلماء الذين يُدونون العقائد، وبناء نماذج لتفاصيل الإيمان الصحيح[٢]. على أنه ثمة من لا يقبل باستخدام هذا المصطلح بخصوص وصف العقائد الإسلامية، مفضلاً استخدام بديلاً عنها، لأن الأرثوذكسية، برأيهم ،" ليست التعبير الأفضل المُستعمل لوصف الإسلام، بل الأفضل استعمال تعبير أورثوبراكسي، أي المُمارسة الصحيحة"[٣].

ثمة إذاً، عقل أرثوذكسي (سراطي) يقبع في قلب الظاهرة الإسلامية المشتملة على عقولٍ أرثوذكسية (سراطية) فرعية أخرى، تنتمي كلّها إلى ما يُسمى بفضاء العقول المتنافسة على الإسلام، وتشكلت في إبّان الحقبة الكلاسيكية من تاريخ الإسلام، واستثمرت بدرجات متفاوتة الحدث القرآني. ومع حقيقة جسارة وعمق النقد الذي يُوجهه أركون إلى هذا العقل بمجمله وبكل تشعباته واتجاهاته، إلا أنه لا يغفل عن تأكيد حقيقة الدور الإيجابي الذي أدته العقول المنافسة للعقل الأرثوذكسي، والصائرة هي بعد حين من الزمن عقولاً أرثوذكسية أيضاً. وهنا يُنبّه إلى أن هذا الدور الذي اضطلعت به هذه العقول لم ينتبه إليه الباحثون القدامى أو المعاصرون. وقد حجبت هذه الغفلة معرفة أهمية العقل الإسلامي التعددي والدياليكتيكي. فالواقع " أن العقل الإسلامي كان تعددياً في البداية وجدلياً وتفاعلياً، وكان مرتبطاً بالواقع الاجتماعي والتاريخي، بل وحتى الجغرافي. وبعد الانقسام المذهبي السنّي/ الشيعي في صورتيه الأرثوذكسيتين، أصبح العقل الإسلامي أحادي المذهب فقيراً، وذلك على عكس الصورة الكلاسيكية، حيث كان لا يزال تعددياً خصباً يسمح بحرية الاختلاف والتنوع والمعارضة"[٤].

كان ثمة عقل أرثوذكسي وثوقي رسمي أو غالب يمكن أن يُدعى بعقل النواة، أو العقل البدئي الذي دارت حوله، كما يرى أركون، العقول المتنافسة التي نازعت هذا العقل أرثوذكسيته في التعبير عن الإيمان الصحيح الوحيد، بالوسائل نفسها، والآليات ذاتها. وواقع الأمر، أن هذه

---

[١] الحفني، عبد المنعم، المُعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة،ص٤٠.
[٢] دفتري، فرهاد (محقق)، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام،ص١١٨.
[٣] المرجع نفسه ، ص١١٣.
[٤] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي،ص١٢٩.

العقول تتساوى، عنده، في زعمها امتلاك الحقيقة داخل دائرة المسلّمة البديهية ذاتها، التي هي محل اتفاق أولي، ولكن باستراتيجيات وأدوات مختلفة لنفس العقل المُجنّد لطلب الغايات ذاتها.

تبقى الأفكار والمبادئ التي تُوحّد مختلف المدارس والفِرق والعلوم الإسلامية هي ذاتها، وتجعل من كل العقول الإسلامية الفرعية عقلاً واحداً من أهم ما يميزه ، خصيصة الأرثوذكسية، ويشتمل على آلية عمل واحدة مشتركة بين كل هذه العقول، بحيث يُصبح العقل الإسلامي بكل مستوياته وخصائصه مُرسّخاً، بحسب أركون، نفس الأفق الديني أو الرمزي، ويستخدم نفس وسائل النقل واستغلال النصوص أو تفسيرها[١].

فرضت التحولات الجارية في الثقافة الإسلامية، بدءاً من القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي تراجعاً مهولاً في المجال الفكري للعقل الإسلامي الكلاسيكي حيث أخذ "يضيق ويتقلص ليحلّ محله عقل سكولائي (مدرساني) يتسم بالتكرار والنقل"[٢]، فارضاً عصراً مديداً من عصور الانحطاط؛ فقد شرع هذا العقل في إدارة ونشر الدين الشعبي المُختزل أكثر فأكثر نحو تجلياته الطقسية الشعائرية الخاصة بكل فئة عرقية أو عقدية ثقافية، وأضحى سادناً للحقيقة المتعلقة بتعاليم كل مذهب مُعين (مالكي، حنبلي، حنفي، شافعي، أباضي، إمامي)[٣]. وجميعهما مُنكفئة على نفسها، وتعتاش على أشكال من المنافسات فيما بينها، وتمارس العزلة الغيورة على الذات،الأمر الذي أبعدها تماماً عن حقبة ومعرفية العقل الكلاسيكي المنفتح والمُنتج والأكثر حرية وتسامحاً فيما يخصّ المناقشات العقائدية بين مختلف المذاهب[٤].

كرّس العقل المدرسي نفسه في الماضي البعيد والقريب، وترسّب في الحاضر أيضاً. ولن يخلو الأمر من وجود ممثلين رسميين له في الفضاء الإسلامي المعاصر، فالإسلام السياسي المعاصر، مثلاً، يدّعي، كما يرى مفكرنا، التواصل مع نظام عقلي الأصول والجذور يُستمد من مُدوّنات الاعتقاد الإسلامية الكلاسيكية، الخاضعة إلى مجموعة من الشروط الوجودية و الأيديولوجية شأنها ممارسة الحذف والانتخاب من بين نصوص التراث، وليس اتخاذ العقل الكلاسيكي المبدع مرجعية ضرورية،وإنّما بالحري مُمارسة تقليد العقل المدرسي النقلي التكراري[٥]. وهكذا فإن الخطاب الإسلامي الأصولي يبتعد عن اللحظة الكلاسيكية من تاريخ الفكر الإسلامي، وهو في أحسن الأحوال يستعيد بعض الرؤى من هذه الفترة ويكررها دون

---

[١] الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند أركون،ص٩٩.
[٢] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي،ص١٤٦.
[٣] المصدر نفسه،ص١٤٦.
[٤] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٢٨٨-٢٨٩.
[٥] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي،ص٨١.

إضافة، الأمر الذي يفرض اليوم إعادة النظر النقدي بتراث الإسلام[١]، وتفحص خطورة نتائج هذه القطيعة.

يتطلب الأمر، توّاً، البحث النقدي والفلسفي بتراث الإسلام الكلاسيكي، من خلال إعادة التفكير في العقل الإسلامي المُنتج والمستهلك للتراث وتقصّي جذوره الأولى ومبتدآته النظرية، لأنه كما يبدو منذ عصر ابن رشد(ت٥٩٥هـ/١١٩٨م) وابن خلدون(ت ٨٠٨هـ/١٤٠٦م) لم تقم في أرض الإسلام أية مبادرة فكرية للتفكير ولو جزئياً بالمشاكل التي يطرحها الإسلام بوصفه نموذجاً معيارياً أعلى للوجود. والحاصل أن كتب ومؤلفات المسلمين منذ القرن التاسع عشر الميلادي وحتى اليوم "لا تفعل شيئاً إلا أن تؤكد على صحة هذا النموذج المعياري، وصلاحية أصله الإلهي، وتفوقه الكوني على ما عداه من أديان. وهذا ما يؤدي إلى استغلاله من قِبَل الحركات السياسية على الصعيد الأيديولوجي، ويؤجل بذلك خط البحث النقدي المُتحَرر والمُحرِّر"[٢].

في معرض تحليله لطبيعة وإجرائيات مُمارسة العقل في الإسلام ينبّه أركون، إلى ضرورة تجنب الخلط بين مفهوم العقل الإسلامي الكلاسيكي وبين مفهوم العقل الكلاسيكي في السياقات الإسلامية. فبحسبه، يفرض العقل الأول، للتو، دلالته الدينية المحضة، فيما يدل الثاني على الجمع بين الديني وغير الديني؛ لأن العقل الكلاسيكي يشتمل على مُجمل العلوم العقلية لا النقلية، من فلسفة وعلوم دنيوية غير دينية. ومن سمات هذا العقل أنه لا يقوم بمواجهة ضد العقل الديني، ولكنه يتمايز عنه وحسب، من حيث استقلاليته الذاتية بالقياس إلى الوحي الذي ينحصر أساساً بالعلوم المدعّوة دينية أو نقلية[٣].

ثالثاً: تاريخية العقل الإسلامي:

أفرد أركون للتاريخية مساحة واسعة في مشروعه النقدي الخاص بالتراث، ونقد العقل الإسلامي، وعدّها مرتكزاً نظرياً أساسياً في سبيل فهم مشروطيات إعادة توحيد الوعي الإسلامي، وتحقيق الإصلاح الجذري للفكر الإسلامي في مختلف حقباته التاريخية. ويمكن التأكيد أن أركون، يعتبر هذا المفهوم ثورياً في مجال نظرية المعرفة وعلم الأفكار. فإذا كان العقل الإسلامي يُمارس، في حدود التوصيف الأركوني له، نوعاً من التوتاليتارية (الشمولية)، إذا جاز التعبير، مُستعيناً بمنهجية أرثوذكسية (وثوقية)، منسحبة على المجال الثقافي الإسلامي، فإن

---

(١) أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة،ص١٧١-١٧٢.
(٢) المصدر نفسه ، ص١٧٢.
(٣) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٨٥-٨٦.

التاريخية هي عملية راديكالية ضد هذه الوثوقية الشمولية المُستيقنة من بداهاتها وحقائقها، التي تهدف من جملة ما تهدف إليه إعادة وضع الأمور والحقائق في نصابها المعرفي الصحيح، برؤية علمية نقدية تفكيكية، ونزع البداهات عن كل الخطابات الإسلامية القديمة والمعاصرة، التي تتمسك في مُدوناتها وتفسيراتها بمعصومية الفكر وتمامية الحقيقة والمعنى، وتعاليها جميعاً فوق التاريخ البشري المحسوس بما يتضمنه من تنافسات وصراعات ومصالح وأيديولوجيات.

إنه لجلي أن العقل الإسلامي الذي يعنيه أركون في مُقارباته، لا يمكنه إلا أن يكون صيغة ما من صيغ العقل ليس إلا، أي إمكانية معرفية منبثقة من جملة عقلانيات غير محدودة، وبالتالي فهو "ليس عقلاً أبدياً، وإنما عقل تاريخي له نقطة تشكل و بداية، مثله مثل أي عقل في التاريخ"[١]. ولا يمكن النظر إليه بوصفه جوهراً ثابتاً يتعالى فوق كل تاريخية.

يهدف مطلوب القراءة والنقد للعقل الإسلامي إلى إثبات تاريخية هذا العقل، أي إثبات حقيقة تجذّره في التاريخ المحسوس للبشر. والشاهد يكمن في تعدد أنماط العقل الإسلامي الصائر إلى عقول متعددة بالجمع بدأت حركتها من لحظة العقل التأسيسي. ولذا فإن ممارسة العقل في الإسلام ينبغي أن يُنظر إليه، بحسب أركون، من زاوية آنية أو حينيّة، أي من الصفة المؤقتة والمتغيرة لهذه الممارسة. وهذه هي عين التاريخية الراديكالية للعقل وطريقة مُمارسته في الإسلام. والسبب هو أننا واجدون أن " كل مذهب من المذاهب الإسلامية يزعم أنه يرتكز إلى العقل الأرثوذكسي القويم المستقيم دون سواه. وبالتالي فهو يرفض تطبيق التاريخية على نفسه، في حين يقبل تطبيقها على المذاهب الأخرى"[٢]، من غير أن يفكر بطبيعة الحال بأن التاريخية تنطبق على مذهبه أيضاً قبل أي شيء. إن من شأن الاستعانة بمفهوم التاريخية في مُقاربة العقل الإسلامي تفسير الكيفية التي مكّنت العقل الأرثوذكسي من الانتصار الحاسم، ومن ثم حذف واستثناء جميع العقول الأخرى المنافسة له، والتي ظهرت خلال القرون الهجرية الخمسة الأولى[٣]. وعندئذٍ يكون من المهم فهم الكيفية التي يشتغل فيها العقل الإسلامي وعلى رأسها مسألة الغاء أو نُكران التاريخ والتاريخية، وكيف أنه في "خِضَمّ عمليات التفسير الحرفي للنصوص يتم خلع التقديس والتعالي على (حقائق) و (نواميس) و (قيَم) يتم تقديمها وكأنها إلهية لا علاقة للبشر بها"[٤].

ما ينبغي تبيانه بالنسبة لمفكرنا، هو ضرورة معرفة طبيعة التغيير والزحزحة والحَراك التي نشأت في البيئات الثقافية والأيديولوجية الخاضعة تماماً للتاريخية، وكيف يتم تجاهلها

---

[١] اركون، قضايا في نقد العقل الديني،ص٥٢.
[٢] اركون، نحو نقد العقل الإسلامي،ص١٢٨.
[٣] المصدر نفسه ، ص١١٢.
[٤] المصدر نفسه، ص١٢٩.

وحذفها في مصادرات العقل الإسلامي الأرثوذكسي. علماً أننا نعرف بأن العقل العامل "في الخطاب القرآني غير العقل الذي نلمسه عند المعتزلة والفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والطبيعيين. فكل تلك العقول كانت مرتبطة ارتباطاً مُتفاوتاً بما يسميّه الأنثروبولوجيون بالخيال الاجتماعي"[١]

إن من شأن هذا الفهم للمسألة، أن يُثير مُشكلة التأويل لجميع النصوص التي نعتبرها عقلانية محضة، مع أنها عند الفحص المتعمق نكتشف أنها كلها واقعة تحت تأثير التصورات والأفكار الخاصّة بخيال كل جماعة من الجماعات الثقافية المتعايشة في الحواضر الإسلامية[٢].

لا مناص أمام الباحث الذي ينطلق من توصيف تسليمي يقضي بتنوع العقول وخضوعها كلها لمفهوم التاريخية، من اتخاذ موقف رفض المزعومية الخاصة بمقولة العقل الواحد الأبدي الذي ينضدّ مع فكرتي الصيرورة والتاريخية، لأن العقل على وجه التحقيق ليس هو نفسه في كل زمان ومكان، ولكنه بالحري ابن تاريخيته، "بمعنى أنه مشروط بالعصر والظروف، وأنه يتغير إذا ما تغيّرت العصور والأزمان وتجددت وسائل المعرفة وإمكانياتها ومصطلحاتها"[٣].

يمكن الانطلاق من المثال الإسلامي نفسه، فالنصوص الإسلامية بعد القرن الثالث أو الرابع الهجريين، تكشف، بحسب أركون، عن خصائص العقل الشغّال فيها، الذي ليس هو ذات العقل الظاهر في القرآن. ومعنى هذا أن مفهوم العقل لا ينفصل عن تاريخيته، وينطبق ذلك على كل البشر في كل زمان ومكان. فالعقل يتأطر في سياق معين، ويُمارس فيه إنتاج المعنى، ولأن السياقات متغيرة فمن المنطقي أن تعريف العقل يختلف بدوره من سياق إلى آخر، أو بحسب الأطر المُتصفة بالتغير على الدوام[٤]. وهكذا يُصبح تحديد معنى التاريخية حسب أركون " الطابع المتغيّر والمتحول للعقل، وبالتالي الطابع المتغيّر للعقلانية المُنتَجة عن طريق العقل. وهذا هو في نهاية المَطاف معنى نقدي للعقل الإسلامي. فالعقل الإسلامي ليس شيئاً مُطلقاً يقع خارج الزمان والمكان"[٥].

التاريخية، إذاً، تعني أن الأشياء في صيرورة وتغيّر مع حركة التاريخ ، فلا شيء يبقى ثابتاً أو مُعطى بصورة ناجزة أو جاهزة مرّة واحدة وإلى الأبد، كما يتوهم العقل الوثوقي[٦]. وبالنسبة للباحث النقدي، فإن هذه التاريخية تشكل طريقة معرفية تنظر إلى الأشياء بوصفها

---

[١] أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي ،ص٤٤.
[٢] المصدر نفسه ، ص٤٤.
[٣] أركون، الإسلام. أوروبا. الغرب،ص١٩٠.
[٤] المصدر نفسه ، ص١٩
[٥] الصفحة نفسها، ص١٩٠
[٦] أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص٤٤.

حالات صيرورة لا تتسم بالثبات، إذ المعرفة ليست نهائية ومثلها مجموعة الشروط الاجتماعية والأطر والسياقات التي تحكم العقول المُنتجة لهذه المعرفة بصفة عامة.

في إطار السعي الخاص بأركون لبلورة مفهوم التاريخية وتطبيقه على العقل الإسلامي الكلي، ابتداءً من لحظة العقل التأسيسي/ المؤسس، مروراً بكل العقول المتنافسة في إطار الظاهرة الإسلامية، وانتهاءً بالعقل الإسلامي المعاصر، أجد أنه ميّز بين مفهوم العقل القرآني بما هو خطاب أولاني وأصلاني، وبين مفهوم العقول الإسلامية الأخرى المتأسسة والمتشكلة أصلاً على هذا العقل القرآني، بوصفه مرجعية إلزامية لكل هذه العقول. وهنا يبدو أنه لا يتحدث عن تاريخية النصّ القرآني في ذاته، بل يهتم بتفكيك بنية المقدّس التي ابتدعها أو نسجها العقل الإسلامي البشري ذو المسافة الواضحة عن العقل القرآني. فهو " يلتمس العقل في أفعاله وآثاره البشرية فحسب، الذي هو قوّة من القوى الخاصة بالإنسان، تتعدد طرائق استعمالها ونتائج اجتهاداتها، بتعدد الأطر الثقافية والسياسية واللغوية، وبتعدد البيئات الاجتماعية والظروف التاريخية"[١]، كما يرى الفجاري.

قصد أركون بالعقل القرآني " القوة المتطورة المتغيرة بتغير البيئات الثقافية والأيديولوجية، القوة الخاضعة للتاريخية"[٢]. لذلك يحلل تاريخية هذا العقل انطلاقاً من لحظة تحوّله من الشفهي إلى المكتوب، أو من القرآن إلى المصحف. وهنا ثمة تمييز يحصل عنده بين مفهومي "الوحي الشفاهي" وبين "المصحف" الذي مثل العقل القرآني الذي دخل في التاريخية على مستوى الفاعلين الاجتماعيين والمتنافسين في الظاهرة الإسلامية.

يربط أركون، إذاً، العقل الإسلامي التأسيسي بالتجربة البشرية للجماعة المسلمة، وينظر إلى التاريخ الداخلي لهذا العقل من خلال التوقف عند أهم حدث شهده، وهو التدوين، أي انتقال صيغة الوحي من الخطاب الشفاهي/ النطقي، إلى المصحف المدّون/ الخطاب المقروء.

هنا بالضبط، يبدو وكأن اركون، قد عثر على بُغيته وحدد مُبتدأ العمل الذي سيقوم به فيما بعد، على طريق انجاز مشروعه في نقد العقل الإسلامي من خلال مفهوم التاريخية، ليتسنى له تحديد نقطة بداية، تكون منطلقاً لإدخال " مفهوم التاريخية إلى ساحة الفكر العربي – الإسلامي الذي لا يزال ينكرها ويطمسها... تاريخية كل ما يُبرره التراث الأرثوذكسي المهيمن، على أساس أنه الحقيقة الدينية المُتعالية والوحيدة"[٣]. والحاصل أن الفقهاء والمؤرخين الرسميين دأبوا على إلغاء وحذف مثل هذه التاريخية في أعمالهم، عن طريق عمليات مُمنهجة ومقصودة

---

[١] الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون،ص ١١٧– ١١٨.
[٢] أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص٤٤.
[٣] أركون، الإسلام. الأخلاق. السياسة، ص١٧٩.

من الحذف والمحو والتشويه للتراث، عبر انتقائية صريحة للوقائع والأحداث، بما يخدم مصلحة المبادئ العقائدية الخاصّة بكل مدرسة أو مذهب من مذاهب الفكر الإسلامي[١].

لم يكن هذا العمل يحدث، كما يرى أركون، من دون نتـائج مباشـرة، إذ أن الفقهـاء والمتكلمين عمدوا إلى مُمارسة نوع من التفسير من شانه أن يُحوّل الخطاب القرآنـي ذا البنيـة المجازية المفتوحة على عديد من المعاني والدلالات، إلى خطاب معياري صارم وقانون فقهـي شديد الجمود. وهكذا فقد حصل شكل من أشكال التحوّل للمُعطيات الاجتماعية التاريخية العابرة والآنية إلى نوع من المعايير المُثلى والأحكام المُتعالية والمقدّسة، أي خلع أردية التقديس والتعالي عليها[٢].

لا بُدّ أن ينتهي الباحث عند هذا المستوى من التحليل إلى اسـتنتاج يخـص تحليـلات أركون. أرى أن مفكرنا قد أفرغ جهده وطاقته بخصوص "نقد العقل الإسـلامي" علـى تحليـل وتفكيك النقلة التي حصلت في الفكر الإسلامي الكلاسيكي من الموقف الإيماني الحـرّ، حيـث النصوص الشفهية المباشرة للوحي في لحظة "الحدث القرآني"، إلى لحظـة القـانون الـذرائعي والشريعة المقوننة، حيث النص المدون (القرآن المدوّن)، في حقبة الظاهرة الإسلامية الممتدة مع قوانين الفقهاء وتقعيداتهم. ويتبين أن أركون قد أخذ على هؤلاء قيامهم بقفزة من الـشفهي إلـى الكتابي، واعتقد أنها تضمنت مسافة كانت حُبلى بكل الممكنات المحذوفة، التي أُمحيـت بـسبب التوسع في دائرة اللامفكر فيه، التي ترسخّت خلال فترة عمـل الفقهـاء، ووضـعهم للقـوانين (الشريعة)، الأمر الذي استدعى أركون دراسة ظاهرة الوحي بمجملها في كل دين من الأديان.

السؤال الذي يُطرح، هو، هل نظر أركون إلى اللحظة الشفاهية للوحي القرآني بوصفها لحظة أنطولوجية بإمتياز بالنسبة للشخص الذي يتلقى النص بحرّية كاملة؟ وأن هـذا الخطـاب الشفهي الذي ينطوي عليه النص، يفتح أمام الباحـث فـضاءات المعنـى بكـل اتـساعها ولا محدوديتها. ومن جهة أخرى، هل اعتبر أن لحظة النص الكتابي/ المدّون، هـي مـزيج مـن أنطولوجي وتيولوجي وإيديولوجي؟ وبالتالي فإن الانتقال من الشفهي إلى الكتابي قلصَ تفتحـات المعنى في النص، وأزال التقديس/ القدسنة، وأضاع الوظيفة الرمزية والعجائبية فـي الخطـاب الصوتي/ النطقي، الحال الذي أفقد النص بعض الأشكال اللغوية والدلالية لنشأة المعنى.

ربما هذا، ما استدعى أركون إلى التركيز على المُغيـب أو المجهـول فـي الخطـاب القرآني، الذي اعتقد أن الفقهاء والعلماء في إطار الظاهرة الإسلامية هم المسؤولون عـن هـذا المغيب، على أساس أن دلالة الخطاب المفتوحة يمكنها أن تجسد مسارات ممكنة عديدة اخـرى،

---

[١] المصدر نفسه ، ص١٧٩.
[٢] المصدر نفسه،ص١٧٣.

بمعنى انه كانت هناك احتمالات عديدة لانطلاقات ممكنة اخرى للتراث بحسب القرآن، أو الوحي ومن هنا فإن نمط العقلانية الشغال في الخطاب النبوي في فترة الحدث القرآني، لم يُحدد براية بطريقة علمية صحيحة، وربما تطلب الأمر تحديد كل الشروط المعرفية التي يستلزمها العمل التأويلي للعقل الكلاسيكي (الفقهاء)، الحاجب عنا الطريق أو المنفذ الوحيد للوصول إلى الخطاب النبوي، لأجل ان نتحرر من قيود هذا العقل[١].

رابعاً: نقد العقل الإسلامي:

سعى أركون إلى تأسيس برنامج نظر جديد يحدد منطلقات النقد التاريخي للعقل الإسلامي اعتماداً على مسألتين: تنطلق الأولى، من رؤيته الراسخة التي تفيد بأن العقل الإسلامي الأصولي قد تشكل في إطار التاريخية. ولكن هذا العقل سعى بما أوتي من حجة إلى إلغائها أو حجبها، وخلع سمة التعالي والتقديس على المعاني والاحتمالات التي قدّمها. أما الثانية، فتنطلق، من سعيه إلى كشف الوضعية اللاتاريخية لمختلف أنماط العقل الإسلامي عبر تجلياته التاريخية.

اقتضاه هذا الأمر إعادة قراءة كل الخطابات الإسلامية وإعادة تجذيرها ومَوضَعَتِها على أساس التاريخية النقدية. وقد جادل، في هذا الخصوص، بأن هذا البرنامج من شانه أن يُعيد الاعتبار للعقل التحليلي النقدي، ليفرض احترامه وأهميته في ساحة الفكر الإسلامي، على أساس حقه المشروع في التدخل المباشر في هذه الساحة المُحتكرة تقريباً، والعمل على كشفها فضلاً عن تعرية التراث ككل، ذلك لأن " انغلاق الفكر طيلة عدة قرون مُتواصلة داخل جداران السياج الدوغمائي المغلق أدّى إلى إضعاف العقل التحليلي – النقدي إلى أقصى حدّ. وهكذا قُلّص دوره إلى الدرجة الثانية وأصبح في خدمة (الإيمان) حتى عندما تكون مضامين هذا الإيمان ووظائفه قد حُرّفت عن مسارها"[٢].

برزت المهمة المطروحة أمام مفكرنا باعتبارها برنامجاً نقدياً، يتضمن نظرةً شمولية تجمع جميع الشروط التي تحترم مقام العقل واستقلاليته، ولاسيما عندما يتعلق الأمر في تقديم قراءة أو نظرية تخص التراث، وكل المسائل، المتعلقة بالإيمان والدين وجميع القيم الموروثة والتقاليد التي تقدّست مع الزمان[٣]. ووحدها النظرة النقدية المُلقاة على عاتق العقل النقدي، القادرة على إدراج كل عمليات التفحص والتبحر في كل مناطق التبلور والتشكل لِما سيُصبح لاحقاً " الاعتقاد الأيديولوجي، أي الأرثوذكسية، بصفتها تعبيراً عن الأغلبيات السوسيولوجية أو

---

[١] أركون، نحو نقد، ص٨٤. أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٢٤.
[٢] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٣٣٤.
[٣] أركون، التراث. محتواه وهويته، ايجابياته وسلبياته، ص١٦٦.

العددية المتراصة، بُغية ترسيخ أنظمتها في الاعتقاد واللاعتقاد، لأنها تمثل بالنسبة لهـا قاعـدة أمينة وقوة تعبوية ضد أقليات مُنذرة بالخطر أو أغلبيات أخرى مُنافسة"[١].

إن الأمر ليستدعي ،تبيان أن الرأسمال الحقيقي للاعتقاد الدوغمائي، يتمثـل فـي كـل مساحات الأملاك الخاصة بالأغلبيـة الـسوسيولوجية الـضامنة لـصدقية مُعتبـرة للخطـاب الأرثوذكسي، وتوفر مشروعية استمرارية اشتغاله وتأثيره، بوصفه الخطـاب الوحيـد للحقيقـة والنظام والاعتقاد السائد، وعندئذٍ تكون المهمة التحليلية – النقدية المُلقاة على عاتق الباحث كبيرة ومعقدة،من حيث اقتداره على تفحّص التصميمات النظرية المسؤولة عن تبلور المعتقد والكيفيـة التي يعمل بها. وهذه المهمة تلقى صعوبة حقيقية لجهة وعي الكيفية التي يمكن للعقل النقدي من خلالها أن يتحرر من القيود الإبستيمية التي فرضها العقل الوثوقي علـى جميـع الممارسـات الفكرية التي قام بها[٢].

أن نقد أركون يتجه نحو موضوعه، بنظره تاريخية، تهدف إلى الكشف عن الكيفية التي تشكل فيها هذا العقل، لأول مرّة، بمعنى آخر الالتـزام بتقاليـد مُمارسـة تحلـيلات تاريخيـة واجتماعية وفلسفية للتراث[٣]، كفيلة باحداث قطيعة معرفية بين تقاليد الوعي الأسطوري وتقاليد الوعي التاريخي، وتميّز بين مسألة استمرارية الاعتقاد والقطيعة الإبستيمولوجية مع هذا الاعتقاد عن طريق إحداث تمييز وتمفصل بين أنمـاط العقلانيـات المرتبطـة بالاسـتخدامات الدينيـة والوجودية، من جهة، والاستخدامات النقدية للفكر، من جهة أخرى[٤].

إن إحدى مهام النقد التفكيكي – التحليلي، عند أركون، تتمثل في الإجابة عن التـساؤل التالي " هل أدّى ثِقل الوحي أو ضغطه على الفكر العربي الإسلامي إلى توجيهه نحـو تقنيـات مُحاجّة من نوع معين ومواقف معرفية خصبة ولكن محصورة تعسفياً من قِبَل عقـل شـرعوي شكلاني متحزب ضيق الأفق أم لا؟ "[٥]. يتأكد أن الهدف من النقد التفكيكي الذي يمارسه أركون هو توضيح محدودية العقلانيات الموجودة سواء في الاستخدامات الدينية أو المنطقية المركزيـة للعقل[٦].

لا ينبغي التفكير بالوسم السلبي للنقد، عند أركون، أي الدلالة التقليدية التي تفيد معنـى التفكيك والهدم فحسب، لأن هذا الأمر يظل في حدود اللامُفكر فيه عنده. والحال هو أن النقد لا

---

[١] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٧٨.
[٢] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٦.
[٣] المصدر نفسه ، ص٢٧٤.
[٤] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٨٢.
[٥] المصدر نفسه ، ص٨٢.
[٦] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٨٣.

يكتفي بمجرد فحص الأفكار والمعارف ذاتها، وإنما أيضاً البحث في " قبليات المعرفة، وشروط إمكان الفكر، فهو قراءة في النصوص واستنطاقها عن مجهولاتهـا... (واستقـصاء) المُغيّـب والمستبعد"[١]. ويكون النقد، في هذه الحال، عملاً إيجابياً على مستوى الفكر والمعرفة، لأنه على هذا المستوى من الفكر لا يهدف إلى" المساس بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف، وإنما يعني نقد التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية الروحية. وهو يُفرّق بين الـوحي وبـين التاريخ. بين المثل الأعلى والتطبيق"[٢].

سيطال النقد ما يدعوه أركون، أنموذجية التحديد اللاهوتي للتراث، الذي يُعتبـر مثاليـاً ونموذجياً ومقدساً، والذي حاول قدر استطاعته فرض نفسه تراثاً وحيداً وأوحدا، كما أنه حـاول حذف التراثات المحلية السابقة عليه، ولاسيما المرحلة المنعوتة بالجاهلية، ليُبقي على الـصورة التي يزعم أنها تجسّد المثل الأعلى. وهذه هي المفارقة الإيبستيمولوجية التي تلغي المسافة بـين التاريخ والوحي وتعمية التجسيد التاريخي والتطبيقي له[٣].

يتجه البحث في قبليات المعرفة، إلى دراسة شروط مُمارسة العقل الإسلامي لنفسه فـي كل تفسير قديم أو معاصر، وتحديد الشروط النظرية المتحكمة بكل قراءة للنص الديني، لأنه من الأهمية بمكان تبيان " كيف أن المسلمات اللاهوتية والتاريخية واللغوية لهذا العقل قد أدّت إلـى أشكال من الخلط بين مستويات الدلالة والمعنى الخاصّة بالقرآن. إن نقد العقل الإسلامي يمثـل استجابة لا بُدّ منها من أجل إعادة تحديد الشروط النظرية المتحكمة بكل قراءة للقرآن"[٤].

ومن هنا فإن على المؤرخ النقدي الحديث في المجال الإسلامي، أن يتفهم المسافة التـي يفرضها المعنى بين لحظة القرآن ولحظة مفسري القرآن كالطبري مـثلاً، ليـتمكن مـن أن " يُموضع كل تفسير وكل مُبادرة تأويلية في مكانها الثقافي اللائق بها، وفي مكانها الإبستيمولوجي النقدي. وبالطبع فإن كل هذه الأدبيات التأويلية والتفسيرية قد أُنتجت من قِبَل العقـل البـشري. وبالتالي ينبغي أن نركزّ أضواء منهجيتنا على هذا العقل لفهم آليته وتركيبتـه بمـا هـو عقـل تعددي"[٥].

إن التأكيد يذهب عنده، إلى إجلاء الخاصية التي تميّز عمل المؤرخ النقدي على غرار ما يفعل هو، والتي تتمثل في اختراق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة، وتجاوزها بطريقة القراءة التحليلية المقارنة، الاسترجاعية – المستقبلية أو التراجعية – التقدمية، لكافة أشكال أنظمة

---

[١] حرب، علي، نقد النصّ، ص٢٠٢.
[٢] أركون، الأنسنة والإسلام،ص٩.
[٣] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٩١.
[٤] أركون، الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد،ص٩٤.
[٥] المصدر نفسه ، ص٢٣٥.

الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية[١]، بما يُلزم الباحث إجراء كل ما يلزم من خطوات التفحّص النقدي التّي تمكننا من الوقوف على حقيقة إبستمية/ نظام الفكر الخاص بالعقل الإسلامي.

يعمد أركون، إلى تطبيق هذه الإبستيمية النقدية على مثال العقل الإسلامي التأسيسي، وهو هنا رسالة الشافعي. على أن اختياره لها ليس عشوائياً ، بل هو اختيار مقصود تماماً، لأنه يرى بأن "طريقة اشتغال العقل عند الشافعي قائمة على مجموعة من المبادئ التي هيمنت منذ ذلك الوقت على أدبيات إسلامية ضخمة هائلة"[٢]. ويخلص في النتيجة إلى أن الطريقة التي يمارس فيها العقل الإسلامي عمله تُفسح مجالاً للخلط بين الأسطوري وبين التاريخي، كما أنها تكرّس نوعاً من المبادئ الثابتة التي لا يزعزعها رأي، من ضمنها التأكيد على تمامية المعنى المُرسل من قِبل الله ووحدانية هذا المعنى ، وليس هو أي شيء آخر سوى المعنى الواضح والمنقول عن طريق الفقهاء وعقلهم التأويلي أو التفسيري المتماهي مع عقل مُتعالي وفوق تاريخي[٣].

إن كل ما يعوز هذا العقل هو شكل من المُصادرة على ثوابت من قبيل التوحيد مثلاً، بطريقة آلية بين الدين والفكر، أو بين النصّ وقراءة النصّ ،وحذف المسافة بين النصّ والمعنى لمصلحة وثوقية تأويلية، تدمج المعنى الذي هو أثر القراءة في النص مع النص بتمامه، وبالتالي يستطيع العقل أن يتخطى كل الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية، ومن فرض مزعومية الوصول مباشرة إلى القصد الإلهي بتمامه ،المُعطى في النص الديني[٤].

يتخذ أركون، تصنيفاً يتعلق بموقفين للعقل تجاه المعرفة ومشكلتها: موقف العقل الديني، وموقف العقل النقدي.لا يروم من وراء هذا إثبات تفوّق أحدهما على الآخر، بل إظهار الفروق التي تميّز بينهما،أي بين موقفين للعقل، فيما يخصّ وظيفته وطريقة عمله، وكذا خياراته وأهدافه، عادّاً هذه المجابهة أو المقابلة بين هذين الموقفين لحظة أساسية من لحظات المعرفة[٥].

وقد ذهب به استيثاقه السابق، إلى القول بأن العقل الديني ينشط داخل إطار المعرفة الجاهزة، وأنه يستخرج المعرفة الصحيحة، استنادا إلى العبارات النصية للكتابات الدينية المقدسة. لا مفرّ عندئذٍ من وصف العقل الديني بأنه بطبيعته عقل تابع لا مُستقل، ومن ثم فإنه لا يطرح إطلاقاً مشكلة مشروعية المرور أو الانتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف

---

[١] اركون، قضايا في نقد العقل الديني ،ص٤٧.
[٢] اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٧٩.
[٣] المصدر نفسه ، ص٥٥.
[٤] أركون، الإسلام أصالة ومُمارسة، ص٩٦.
[٥] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٤٠.

المُنجزة طبقاً للمنهجيات الفقهية، وعلى الخصوص منهجية استنباط الأحكام الشرعية من النصوص المقدّسة عن طريق التأويل والتفسير. وهذه منهجية تخصّ فقط العقل الديني وآليات اشتغاله[١].

بالنسبة لأركون، فإن ما يميز العقل الديني هو كونه يجدد سعيه باستمرار إلى تقديم تفسيرات متماسكة للمعتقد الخاص به، من خلال إعادة إنتاجها بصورة دورية، فهو نفسه في جميع الحالات، بمعنى أنه يشتغل عن طريق الآليات الداخلية ذاتها، ويُنتج حقائقه الخاصة[٢].

هَدَفَ أركون، من هذا التفريق إلى إيجاد مشروعية جديدة لنوع معين من العقل، اعتقد أنه الوحيد القمين بتقديم نفسه بصورة حاسمة للتصدّي لمسؤولية المعرفة، وقصد به العقل الفلسفي الذي يسمح لنفسه أن يلغي ما كان قد أنتجه سابقاً، لأنه " عقل نقدي مُتدرج يقبل بالعودة على خطاه إبستيمولوجياً، وهذا هو الفرق الجوهري بين الموقف الفلسفي والموقف الديني"[٣]. ومرة أخرى لا يبتغي أركون إصدار أحكام تفضيلية بين هذين الموقفين، وإنما يتخذ وضعية الواصف من دون إصدار أحكام قيمة تقضي بأن هذا العقل أفضل من ذاك بالضرورة، وبشكل مُسبق[٤].

يتضح من تحليلات أركون السابقة، أن الموقف المعرفي العلمي الحديث يتطلب من الباحث إقامة نوعاً من المجابهة ما بين إبستميتين أو نظامين من الفكر: إبستمية الفكر الكلاسيكي وإبستمية الفكر الحديث، لأن مثل هذه المجابهة سوف تكشف بالنتيجة عن مناخيين عقليين متمايزين تجاه المعرفة، مع التصدي لكل الفروض المعرفية المرافقة لهما.

ما تقدم يبيّن طبيعة النظر الذي يختص به مشروع أركون، المشتمل في جلّه على نقد العقل الإسلامي، بصفته مشروعاً علمياً كلياً، يخترق كل الخصوصيات الثقافية والعلوم الضيقة ويتجاوزها"[٥]، بل ويتمايز عمّا عداه، ولا سيما قراءة المستشرقين التي تعتمد منهجية الفصل بين العقائد، وخصوصاً الفِرق الإسلامية عن " أنظمة المسلمات المعرفية التي توجد في كل الخطابات السطحية (أو الظاهرية) المقروءة في الدرجة الأولى (أي بشكل حرفي)" [٦]، ذلك لأن المشروع يهدف إلى بلورة قراءة تحليلية مقارنة، اتكاءً على منهجية القراءة التراجعية- النقدية لكل أنظمة

---

[١] اركون، الإسلام والحداثة، ص٢٦.
[٢] أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، ص٢٨٧.
[٣] أركون، الإسلام والحداثة، ص٢٦.
[٤] المصدر نفسه،ص٢٧.
[٥] أركوون، قضايا في نقد العقل الإسلامي ،ص٤٦.
[٦] المصدر نفسه ، ص٤٨.

الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية. وهذا هو مشروع نقد العقل الإسلامي[1]،الذي يقوم على قاعدة التاريخية، قبل كل شيء.

إن الهدف من المنهجية التراجعية- التقدمية في قراءة العقل الإسلامي، أن يتمكن الباحث من الرجوع، في التاريخ، إلى الوراء، وفي خطوات تالية إلى الأمام، وفق دوالية معينة تقتضيها القراءة، لتأسيس فهم معقول للمسألة المدروسة، وعلى أساس ربط الماضي بالحاضر أو العكس[2]. ومن شأن هذه المنهجية، التي يقترحها أركون، أن تعمل على كشف وتعرية " أنماط ومستويات العقلانية المتولدة عن استخدامات مختلفة للفكر، داخل تراث ديني وثقافي ما انفكّ الوحي يلعب فيه دوراً منهجياً في مُمارسة العقل أو طريقة استخدامه"[3].

ينوّه أركون، هنا، إلى قصور النظر الحاصل عند بعض الدارسين لمشروعه الفكري، وعلى الأخص بعض المستشرقين، والذي نشأ عن سوء فهم أدى بهم إلى الاعتقاد بأن مقصده البعيد من بلورة العقل الإسلامي، هو التأكيد على " وجود عقل خصوصي في الإسلام، أو ما يدعونه هم الإسلام بالمعنى الأقنومي والمثالي المهيمن، أي بالفرنسية إسلام بالحرف الكبير لا بالحرف الصغير. لقد اعتقدوا أني بلورت مفهوم " العقل الإسلامي" كي أتخذه كمضاد للعقل الغربي"[4].

يُخطّئ أركون هذه النظرة، لأن المستشرقين هم من دأبوا في تقاليدهم المعرفية على صناعة هذا الإسلام الأقنومي، وفرضه على حقل الإسلاميات.وهذا جهد معرفي مُكرّس كتقليد من قِبَل الاستشراق الكلاسيكي، الذي يعزز ثقافة إيديولوجية معينة في التصور والإدراك والفهم[5].

ويؤكد، أن منهجيته النقدية، للعقل الإسلامي، تشكل علامة فارقة بين فهمين: فهم الفكر الإسلامي المعاصر للعقل الاسلامي،ومعه الفهم الاستشراقي بمنهجيتهما التجزيئية الإنتقائية التي تفصل بين موضوعات التراث،هذا من جهة، وبين فهم أركون نفسه، من جهة ثانية، لأن تساؤلاته النقدية لا تكاد تحيد عن سؤال محوري، ما طبيعة العقل الذي نرغب بظهوره في ساحة الفكر الإسلامي؟.

لن تكون الإجابة سهلة، مثلما لن تكون واضحة، على حد البداهة، لأنه يقدمها بكل ما تمثله من وطأة واعتياص على القارئ، فيجيب إنه "عقل تعددي، متعدد الأقطاب، متحرك،

---

[1] المصدر نفسه ، ص٤٧.
[2] المصدر نفسه،ص٤٧.
[3] اركون، نحو نقد، ص٨٢.
[4] اركون، الفكر الأصولي واستحالة التاصيل، ص ٣٥٠-٣٥١.
[5] أركون، الفكر الأصولي، ص٣٥١.

مُقارن، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي، ذو خيال واسع، شمولي. إنـــه يهـــدف إلـــى مُصاحبة أخطار العولمة ووعودها في كل السياقات الثقافية الحيّة حالياً، أي كل الثقافات البشرية المعاصرة"[١].

لاشك في أن القارىء، سيندهش بهذه الديباجة الضخمة من المفاهيم النقدية التي يـــروم أركون أن يُموقعها داخل مشروعه النقدي الكبير، الذي يقول عنـــه " انخرطـــت منـــذ حـــوالي الأربعين عاماً في مشروعي نقد العقل الإسلامي (بالمعنى اللغوي والتاريخي والأنثروبولوجي، ثم أخيراً الفلسفي لكلمة نقد) وهو مشروع العمر"[٢].

إذا علمنا أن هذا المشروع يهدف دائماً إلى فرض إيبستيمولوجيا بديلة تكـــون مكتـــسباً علمياً مؤداه العودة إلى (أرخنة) معرفتنا بالماضي العربي الإسلامي، أو إسباغ التاريخية علـــى الفكر، بوصفها مفروضة من قِبَل الحداثة، وبالتالي تشكل أحد المكتسبات الأساسية للفكر الحديث، فإن هذا المُكتسب العلمي " لا يزال يُشكل اللامُفكرفيه بالنسبة للفكر الإسلامي المعاصر. أقـــصد بالنسبة للفكر كما يمارسه علماء الدين المسلمون في وقتنا الحاضر، كما ويـــشكل اللامُفكرفيـــه بالنسبة لكل أولئك (من مسلمين أو غير مسلمين) الذين لا يزالون مُنغلقين داخل ما كنـــت قـــد دعوته بالسياج الدوغمائي المغلق، والمشكل من العقائد الإيمانية الخاصة بكل دين، والتي أبقيت بمنأى عن كل تفحّص نقدي أو علمي، بسبب استخدام إستراتيجية الرفض"[٣].

اعتماداً على هذه المشروع المعرفي، ينظر أركون إلى عملية نقده للعقـــل الإســـلامي كاستمرار للاجتهاد القديم وتوسيعاً له، لأن " تجديد الاجتهاد يؤدي إلى خلخلـــة الحقـــائق التـــي اعتادها الناس كثيراً، وإلى تصحيح الملكات المتجذرة عميقاً، وإلى إعادة النظر في المعتقـــدات القديمة. فقد مثّل الإجتهاد بما هو جهد حضاري عظيم مع الفلاسفة المسلمين، إبّان القرون الثلاثة الأولى للهجرة، إبداعاً حيوياً للحقل الفكري وللثقافة وللنظام المعرفي الذي أسس نظاماً سياســـياً واجتماعياً وفقهياً، فمن الطبيعي والضروري والملحّ أن نستعرض اليوم من جديد جميع المجالات لإقامة أنثروبولوجيا إلهية تعتبر كمجهود مركّب ومُوسّع ومُثري لتحرير الوضع البشري"[٤].

ومثل هذه الأنثروبولوجيا تتطلب عملية دائبة من المراجعة النقدية، التي لا تغفل أو تهمل أي رواسب وعقبات متراكمة على مرّ العصور، بل من شأنها فتح كل الأضابير المغلقة، وتعرية كل المعارف الخاطئة التي فرضت نفسها قروناً طويلة[٥]. وهذه المهام تبقى مطروحـــة، بنظـــر

---

[١] المصدر السابق، ص٣٢٩.
[٢] أركون، قضايا في نقد، ص١٨٣-١٨٤.علماً بأن الكتاب قد صدر عام ٢٠١٠م .
[٣] المصدر السابق ،ص٤٩-٥٠.
[٤] أركون، راهنية الثقافة المتوسطة، ص٢٣٠. نقلاً عن هاليبر، رون، مرجع سابق، ص٣٨.
[٥] أركون، الإسلام. أووربا.. الغرب،ص١١٩.

أركون، على المثقفين المسلمين، الذين عليهم أن " يضطلعوا بها دون أي تنازل أو مساومة. أقول ذلك لأنهم طالما استسلموا لإغراءات السلطة، وخضعوا للتيارات الشعبوية الرائجة، في هذا الظرف التاريخي أو ذاك"[١].

ما يتطلع إليه أركون، هو عقل جديد استطلاعي أو مستقبلي، يتكفل بالنهوض والدفع في مشروعية جديدة للتأويل والقراءة، والتعرف إلى كل مناطق ما مُنع التفكير فيه، وأقصي عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف، لكي لا تبقى " مشروعية أنواع السلطة وقداسة أنواع الحاكمية، مؤثرة في الخيال الديني والسياسي تأثيراً ميثولوجياً تقديسياً، تأليهيا، مهما كانت الظروف التاريخية والأطر الثقافية والبيئات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية"[٢]

إن العقل الاستطلاعي الجديد الذي يتطلع إليه أركون، هو عقل ما فوق الحداثة أو ذلك العقل الذي يتجاوزها، وشاء أن يسميه بالعقل الاستطلاعي أو المنبثق أو الصاعد، تحاشياً أو تمييزاً له عن عقل ما بعد الحداثة، حيث أنه فضل هذه التسمية بدلاً من تسميه ما بعد الحداثة[٣]. إذ نحن في الإطار المعرفي، ما نزال في لب مشروع " الحداثة"، وما وظيفة العقل الاستطلاعي سوى انجاز نظرية معرفية نقدية تخصّ تصور الحقيقة الجديدة، ولكن من داخل الحداثة، وليس من موقع تجاوز الحداثة ذاتها.

تركن إسلاميات أركون، إلى نظرية للمعرفة تدعم فكرة وجود قطيعة عميقة بين المعرفة الحديثة والمعرفة التي سبقت العصر الحديث، ولا سيما المعرفة الكلاسيكية. ويدور رهانه باتجاه الوصول إلى لحظة التحول في عالم الإسلام، من المعرفة القديمة إلى المعرفة الحديثة. ومع حقيقة عدم إنكاره لبعض أنماط هذا التحوّل، إلا أنه يبقى يتطلع إلى تحولات جذرية عميقة، وليست سطحية، من شأنها إنتاج إبستمية جديدة أو نظام فكر جديد، من شأنه إنتاج خطاب إسلامي معاصر يحاكي العالم والمجتمع.

إن مشكلة المعرفة لا تشكل عند أركون مشكلة نظرية؛ لأنها موجودة يومياً في حياة الناس، فحينما "يستشهد أحد المسلمين في حديث ما، بإحدى الآيات أو بحديث للنبي، كدليل قطعي، فإنه يثير بذلك جميع المشاكل النظرية التي يتضمنها الانتقال من معرفة قروسطية إلى معرفة معاصرة"[٤]. ويؤكد، هنا، أن المعرفة القروسطية هي التي تحدد اليوم مجال الثقافة العربية الإسلامية، ولكنها أيضاً تفصل هذه الثقافة عن التواصل مع إبداع العصر الكلاسيكي الكبير، كما عن التواصل مع الحداثة، والحال أنها تعاني قطيعتين. والنتيجة، هي أن العقل

---

[١] المصدر نفسه، ص١١٩.

[٢] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٨.

[٣] أركون، نحو نقد العقل، ص٣٣.

[٤] أركون، تاريخية الفكر العربي،ص٥٥-٥٦.للمزيد:أنظر.اركون،الفكر الإسلامي.نقد واجتهاد،ص٢٣٤-٢٣٥.

الإسلامي، ومعه الأصولية الإسلامية المعاصرة يجدان نفسيهما في مجال عقيم فكرياً، فالفكر والثقافة العربيان والإسلاميان هما، تاريخياً، يبقيان حبيسي المجال الذهني القروسطي.

يخلص أركون بعد التوصيف السابق إلى أن البحث التاريخي والتعليم المناسب، إذا أصبح بمقدورهما تنشيط التراث ونشره، فمن الممكن الدخول، فكرياً، وعلمياً، في الحداثة. بيد أن التصميم المعاصر من لدن العقل الإسلامي، هو الإصرار على إبراز الإسلام بوصفه أنموذجاً سياسياً ودينياً في سياق لغوي وفكري مبتوت الصلة بالفكر الإسلامي الكلاسيكي، وبالحداثة السياسية والعلمية والثقافية في آن[١].

تبدو نظرية المعرفة الجديدة الخاصة بنقد العقل الإسلامي، والمُتضمنة جُلّ إسلامياته بكل حقولها، ومع حقيقة التزامها بشرطها الإيبستيمولوجي الذي يحدد مفهوم النقد نفسه،وكأنها لا تذهب عند أركون إلى أبعد مما يعتقده الكثيرون، بمعنى أنه يؤطر مجال ومدى مشروعه ويغرسه في إطار إسلاميات تاريخية لا تكون بصدد تجاوز الدين نفسه، فضلاً عن كل تلك القيمة الفكرية والروحية التي مثلها ويمثلها طوال قرون بالنسبة للمجتمعات الإسلامية . لذلك، لا يشكل النقد "عنده " أبداً عملاً سلبياً، ولا يعني مساساً بالتجربة الروحية الكبرى للإسلام الحنيف، وإنما يعني نقد التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية والروحية"[٢]. وفي هذا السبيل فإنه يصنع تفريقاً حاسماً بين الوحي والتاريخ.

مؤدى القول، إن إسلاميات أركون تبقى على المدى متجذّرة في أُسّها الرئيس، وهو الإسلام بما هو تجربة روحية معتمدة على مُعطى الوحي، إذ لا يمكن القفز فوق هذه الحقيقة من قبيل الاعتقاد بأن هدف عمله تجاوز الدين أو الإيمان معاً كشرط لبلوغ الحداثة. إن التأكيد على هذه الحقيقة الممتدة في صميم عمله لا تعني انه ظل في إطار المفكر أو المجتهد الديني، وأنه يسعى إلى تجديد اللاهوت الإسلامي فقط. مثل هذا القول يُخرج أركون من دائرة المفكر والفيلسوف النقدي ويدخله إلى دائرة اللاهوتي في الأثواب الجديدة، على غرار القول بالعسل القديم في الجرار الجديدة.

إن غاية مشروع أركون في "المعرفة والحقيقة"، على مستوى المقاربة النقدية لها في محتوى الفكر والتراث الإسلاميين، أن يستعمل التأويل والنقد من أجل الفهم والاستكشاف، وكشف الحقيقة، وخلخلة البداهات اعتماداً على نزعة نقدية تاريخية، أي (أرخنة) الماضي القريب والبعيد، ومعرفة كيف جرت الأمور وما حقيقتها، والوصول في النهاية إلى فتح الطريق أمام انبثاق عقل يعمل راهناً في الإطار المفتوح أو المنفتح للحداثة. وعندها يمكن الحديث عن

---

(١) المصدر نفسه،٤٠.
(٢) أركون، الأنسنة والإسلام،ص٩.

مشروعية جديدة للفكر الإسلامي، تمكّنه من الولوج إلى الحداثة ومجابهة كل التحديات التي تفرضها على المجتمعات الإسلامية المعاصرة.

من السهل أن نكتشف أن العقل الذي يطمح إليه أركون، هو ذلك العقل النقدي التاريخي المتجاوز دائماً لحقائقه، التي قد يُراد لها أن تكون ثابتة عند أصحاب المصالح من الفاعلين الاجتماعيين. ومع ذلك فقد وجد نفسه محلّ نقد وهجوم حول صحة المنطلقات النظرية التي انطلق منها في دراسة العقل الإسلامي، وتحديد خصائصه وطبيعته.

ذهب تصميمه إلى أن العقل الإسلامي يبقى عقلاً بصيغة المفرد، بوصفه معبراً عن بنية موحدة مهما اختلفت فروعه وتعددت. وبطبيعة الحال فإن هذا التحديد يخصّ نفس العقل من الناحية الأصولية المعرفية، ولكنه في الواقع يتشعب ويتعدد من حيث المصالح الفكرية والأيديولوجية، لمختلف الفئات العرقية والاجتماعية والثقافية في أرض الإسلام، بل وعند الفاعلين الاجتماعيين، على الإجمال.

لا يعني القول بالعقل، بصيغة المفرد، أن أركون، يتحدث عن عقل إسلامي جوهراني يتصف بالثبات أو أنه عقل مُتعال و مُجرد؛ لأنه عندما يتحدث عن عقل إسلامي مشترك بالمعنى الكلي، يحرص على توضيح أن الآليات الاجرائية للفكر تجاه موضوعه، هي ما تسوّغ للباحث الحديث عن هذا العقل بهذا المعنى الكلي، أي عندما يُدرَج ضمن الإطار المنهجي والمعرفي، لا بمعنى أنه كذلك بمعنى مفهومي، وإنّما بمعنى إجرائي وتطبيقي على مستوى الدرس.

لا يذهب النقد، عنده، إلى أن العقل الإسلامي بوصفه جوهراً خاصاً، بقدر ما يذهب إلى نقد الآليات الثقافية الإسلامية، وكذا النظام الذي يخضع له هذا العقل داخل تلك الثقافة. وأركون يضع نفسه، هنا، مؤرخاً للفكر الإسلامي، وليس فيلسوفاً ناقداً للعقل نفسه. ومن المنطقي أن يقدم تعريفاً خاصاً للعقل يتصل بموضوعه. وقد سبق التأكيد على أنه عندما يستخدم مفهوم العقل الإسلامي لا يعني به "عقلاً خصوصياً مُميزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم"[١].

اعتقد أركون، أن ثمة عقلاً إسلامياً كلياً أو مشتركاً دعاه بـ" العقل الإسلامي المشترك"، مارس عمله التاريخي في وعي المجتمعات الإسلامية، ولكنه دلّ، عنده، على مستوى الممارسة على التعدد، فهو واحد أو مشترك من حيث التزامه بجملة من القواعد والآليات الإجرائية الخاصّة، التي يمكن للدارس اكتشافها من خلال تفكيك وفحص الأسس التي قامت عليها المعارف الإسلامية ونقد أصولها كلها. كما أنه، في الوقت نفسه، مُتعدد من حيث وجود عقول إسلامية

[١] أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي،ص١٨.

فرعية متنافسة في التاريخ الإسلامي، المنضوية داخل أسوار أرثوذكسياتها الخاصة ووثوقياتها اللاهوتية، ولكن هذه العقول، مهما تعددت، فإنها، تبقى محكومة بآلية أصولية واحدة لا تزال مُتحكمة في العقل الإسلامي، إلى اليوم.

يخلص أركون، إلى أن العقل الإسلامي واحد، مهما تعدد وتنوع ، ليس فقط في مستوى اشتراك العقول الإسلامية بشكل أفقي في نفس الآليات فحسب، ولكن في مستوى اشتراكها في ذلك بشكل عمودي. وعليه فإذا نظرنا إلى هذا العقل من حيث علاقة العقول الفرعية المتعايشة في الزمن الواحد بعضها ببعض، ومن حيث تاريخه الطويل أو تاريخ كل العقول الفرعية مجتمعة، نجد أن ثمة عقلاً واحداً يتماهى مع فكرة الأصول الفقهية، لأن هناك قاعدة أصيلة تقول بأن "المفهوم الموروث للدين مبني على القول: إن الدين مُتعالٍ على المجتمع، فهو مُنير له ومُرشد ومُنذر. ولذا اعتنى علماء الإسلام ببناء علم الأصول لجعل كل حركات الإنسان في المجتمع لها أحكام صريحة. فالعقل بالمعنى العام مَلكة مشتركة بين كل البشر، ولكن التمييز هنا يذهب إلى استعمال النعت، أي الإسلامي، الذي يكمن في المُعطى القرآني أو نص الوحي ليس إلا"[1].

على الرغم من هذا الدفاع الحجاجي الذي أفرد له أركون أكثر من مكان في كتاباته العديدة، لم ينجُ الرجل من النقد، الذي طال فكره، بشكل عام، أو طريقة استخدامه مفهوم العقل الإسلامي، بشكل خاص. فبحسب محمود أمين العالم فإن مثل هذا الاستخدام لمفهوم العقل سواء على طريقة الجابري أو على طريقة أركون، من شأنه أن يؤدي إلى تفتت مفهوم العقل وموته، لأنه يُخرجه من مجاله الإنساني العام إلى المجال العرقي أو المذهبي. فالعقل ليست له حدود عِرقية. أمّا آليات التفكير، فهي التي تخضع إلى تلك الحدود، " وبالتالي فإن القواعد التي استخلصتها الفعالية الفكرية العاملة داخل الثقافة العربية الإسلامية، ستكون مختلفة عن القواعد التي شكلت جوهر العقل اليوناني أو العقل الأوروبي." [2]

ومع حقيقة أن هدف أركون يظل، على المدى، نقد نظام الفكر الذي ينشط به العقل، بصفته ينطلق من مُعطيات الوحي أو من " الوحي المُعطى"، على حدّ تعبيره، إلا أن هناك من رأى أنه لم ينجُ من " المطب اللاهوتي في استخدامه لمصطلح العقل الإسلامي، لأن هذا المصطلح ليس بداهة، بل هو تسمية تنطوي على تأليه للمُسمّى بقدر ما تتحدث عن وجود عقل إسلامي أحادي ثابت يتعالى على العصور"[3].

---

[1] المصدر نفسه ، ص١٨.
[2] العالم، محمود أمين ، ملاحظات منهجية تمهيدية حول نقد الجابري للعقل العربي،ص١٣٣.
[3] حرب، علي، أوهام الحداثة في المشروع الأركوني ،ص٨٨.

إن أركون يتصور، كما يرى حرب، وجود عقل إسلامي له قواعده وآلياته الخاصة التي يمكن اكتشافها من خلال فحص أسس المعارف الإسلامية، ونقد أصولها وقراءة كل التفاسير الخاصة بها، وهذا معناه أننا "لسنا إزاء عقول بل إزاء نصوص نشتغل عليها ونُعيد اكتشافها. والنص ليس ذا بُعد واحد، ليس مجرد أداة للمفهوم أو ناقل للفكرة أو مرآة للمعنى، وإنّما هو تشكيل خطابي يُقرأ على غير وجه ووجه"[١].

ويذهب صاحب النقد نفسه، إلى أنه لا وجود في الواقع لشيء إسمه عقل إسلامي أو شرقي أو غربي، وإنما نحن واجدون دائماً قبالتنا نصوصاً وخطابات، أو قُل مؤسسات وقِوى أو أبنية وتشكيلات،" وبكلام آخر، إن العقول هي افتراضات مجردة لا توجد إلا في الأذهان. أما في الأعيان فلا يوجد سوى خطابات لا تنفك تتوالد"[٢].

بعيداً عن مسألة الدفاع عن التصور الأركوني للعقل الإسلامي أمام هذا النقد، فإن المرء لا يمكن أن يسلّم بهذه الرؤية السابقة حول جدلية الخطاب أو النصّ والعقل. فهذه النظرة الاختزالية للفكر لا تتعارض فقط مع العقل ولكنها تتجاوز أيضاً منهج التأويل الذي ينطلق منه حرب، حيث لا يمكن الحديث إلا في الإطار المجرد والتقني للدائرة التأويلية (النصّ- المؤول- المعنى المُؤول). وإذا استعنا بالتأويلي الأشهر (غادامير)، فإننا نكتشف إصراره على فكرة الأحكام المُسبقة ومدى تأثيرها على موضوعية التأويل، التي لا تتعارض مع فكرة الأحكام المُسبقة أو التراث بالنسبة للمؤول.

إن التأويل بما هو فاعلية اشتغال على النصّ، الذي هو موضوع التأويل لا ينفصل عن الفكر، وبالتالي العقل المُنتج للمعرفة/ التأويل. لأن النصّ لا يكشف ما يخبئه لمجرد خضوعه للآليات الخاصة بإجرائية التأويل، ولكنه بالحري على صلة وثيقة بنظام الفكر الذي يصدر عنه المؤول المُثقل بأحكامه المُسبقة، أي بنظام العقل المشتغل على موضوعه أو نصّه. وعليه فلا براءة في التأويل مثلما أنه لا براءة في مضامين النصّوص التي تخضع للتأويل؛ بسب أن هذه النصوص لا تخضع للتلقائية في عملية إنتاجها، وإنما تبقى محكومة بالشروط الاجتماعية للمعرفة، وبالفاعلين الاجتماعيين والتاريخيين. بمعنى آخر أنها تخضع لقواعد وآليات عقل ما يبقى مسؤولاً عنها، على المدى.

---

[١] حرب، علي، الممنوع والممتنع. نقد الذات المفكرة، ص١٢٩،١٢٨.
[٢] حرب، علي، أوهام الحداثة في المشروع الأركوني، ص٨٩.

الفصل الثالث

التراث: الأصول والتفكيك والمعرفة

تمهيد:

تبدأ مهمة الباحث في نظرية المعرفة العلمية بالتراث من طبيعة الاعتراف بأن ثمة بعدين تنطوي عليها هذه المهمة، هما: بُعد المؤرخ النقدي الحديث، وبُعد الفيلسوف الذي يسعى إلى أشكلة القضايا والمضامين التي احتوى عليها التراث. هذان البُعدان عليهما محط النظر والتكئة في فهم العلاقة التي تربط بين المؤرخ والفيلسوف في سبيل المهمة الكبرى، وهي قراءة التراث قراءة تفكيكية تُؤوّل مضامينه، وتجوس كل حقوله، وأنماط تجلياته، وتحلل أصوله التأسيسية. ويأتي هذا كلّه من وضعية التحرر من إسار اليقينيات التي تُصادر بها كل العقائد والأنظمة الوثوقية المغلقة والأيديولوجيات الضيقة الحاجبة بالتمام طريق المعرفة، بسبب تراكم طبقات هذه الأنظمة عبر القرون.

تقتضي المعرفة بالتراث الإسلامي تجاوز العملية الرتيبة والتقليدية القائمة على السرد والجرد الشامل لموضوعاته، نحو قراءة تروم وضع أسس ومنطلقات القراءة الصحيحة؛ وذلك بغرض إنتاج معرفة صحيحة به. فمن غير الممكن إقامة روابط حيّة مع التراث كما يذهب أركون "ما لم نتمثل أو نضطلع بمسؤولية الحداثة كاملة، وبالمقابل فإنه لا يمكن لنا أن نساهم في إنجاز الحداثة بشكل ابتكاري إذا ما استمررنا في الخلط بين: التراث التاريخي، والتراث الميثولوجي"[١].

لقد خلقت الأنماط الخاصة بالفكر الإسلامي الكلاسيكي تقاليد صلبة من المشروعية التي اعتاشت عليها المجتمعات الإسلامية زمناً طويلاً، وأخّرت انبثاق خيارات جديدة خاصة بهذا الفكر، جراء هيمنة تلك المشروعية التي جاءت نتاجاً لكل الفعالية التاريخية للعقل الإسلامي. إن الخيارات المعرفية المطروحة، راهناً،هي كما يراها أركون، تتغيا الدخول إلى أرومة هذا الفكر، في أصوله ومبتدئاته وحقوله المسؤولة عن إنتاج هذا التراث، وفهم الكيفية التي تشكل فيها واستمر، والوقوف على حقيقة الأشياء في إطار زمانها التاريخي ومكانها المعرفي.

لقد اتخذت علاقة النصّ القرآني بمُتلقيه، منذ ظهور الإسلام، أبعاداً ومسارات عديدة مختلفة، باختلاف الفهم والإدراك والتمثيل الخاص بها، كما باختلاف الشروط التاريخية التي تؤطر مفهوم هؤلاء الذين يتلقون النصّ. ومع أن القراءات الموصوفة بالنصوصية، والمصممة لنفسها نموذجاً معيارياً أعلى للحقيقة، تُصّر جميعها على أنها تقدم قراءة، حسبها أنها مجرد محاكاة أو إعادة إنتاج للمعنى المطلق الموجود في النصّ، إلاّ أنها –ربّما– أكّدت من حيث لا

---

[١] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٥٩.

تعلم الإمكانات المفتوحة للمعنى، عندما تفجّرت الخصومات السياسية والعقدية بين خصوم الماضي، وأصبحت الحقيقة موزعة، لا بل متذريّة، بين كل الفئات الساعية إلى امتلاكها.

إن النظر في الآليات التي تحكمت في التفاعل بين" المقدّس" و" التاريخي" في السياقات التاريخية– الاجتماعية الإسلامية، يكشف للقارئ أنه أمام منطلقات معرفية، عديدة، وأنظمة فكرية، إسلامية، يمكن إدراكها بأبعادها المختلفة، وكلّها قراءات ومُقاربات عكست أنواعاً من الإمكانات التي تُبرز كيفيات عديدة مُتضادة أو متآخية في فهم النصّ: منها ما هيمن وساد، وفرض نفسه في الآماد التاريخية، ومنها ما هُمّش واقصي واستُبعد.

تنفي هذه المجريات المؤسِسة للإسلام التاريخي وهم الحقيقة النهائية المملوكة لأي معتقد أصولي، نصي بعينه؛ لأن حقيقة النصّ لا تفتقر إلى بُعدٍ واحدٍ أنموذجي، يتعالى فوق الشروط التاريخية، كما يزعم كل فكر أصولي، ويسعى إلى تكريسه من خلال خطابه القائل بواحدية أنموذج إسلامي صحيح.

أولاً- القرآن والوحي:

يرى أركون في القرآن أصلاً بدئياً لمُجمل التراث الإسلامي الكلي الحي، ولا غرابة في هذا الرأي،لا سيما إذا نُظر إليه باعتباره نصّاً تأويلياً بامتياز، وإلى أننا لا نبلغ الاكتناه بمقاصده إلاّ عن طريق التأويل المتجاوز كونه بنية لغوية فقط[١]، وإنما هو يتحصّل على خطابٍ مجازي عالي، مثله مثل كل الكتب السماوية " أو يحتمل عدّة تأويلات أو عدّة تجسيدات تاريخية"[٢]،سمحت بدورها لكل فئة اجتماعية ومسلمة أن تفهمه وتفسّره بطريقة ما، ولكن بعضها لم يكتفِ بالاستفادة من هذا الانفتاح، بل حولته إلى عقيدة ذاتيه انغلقت داخلها[٣].

لقد شكّل هذا القرآن، في لحظة تاريخية، "المدوّنة النصّية التأسيسية"[٤] التي انبثقت عنها المدوّنات الأخرى المُشكِلة للإسلام والتراث الحي. وكان، في مُبتدئه، مجموعة من العبارات الشفهية التي نطق بها النبي الكريم أمام أصحابه، قبل أن يتم تدوين هذا الخطاب، الأمر الذي يُلقي بنظر أركون عبئاً على الباحث، لجهة " أن المشكلة التي ينبغي أن يحلّها كل تأويل علمي يقف أمام كلامٍ شفهي أصبح نصّا مكتوباً، هي بالضبط الاهتمام بدراسة الاختلافات الكائنة بين الحالة الشفهية التي ضاعت إلى الأبد، وبين الحالة الكتابية للنصّ الذي كان له تاريخ شفهي قبل أن يُسجل كتابة"[٥].

يلزم التوضيح هنا، أن مفكرنا يُفرّق بين الحالة الشفهية للخطاب القرآني، وبين الحالة الكتابية، ولكنه يعي الخطورة المعرفية لمثل هذا التفريق بين نوعين من النصوص تخصّان القرآن. وأكد أن هذا التمييز بين النصّ الرسمي المغلق (المصحف) وما قبله " لا علاقة له بمشاكل التضاد ذي الجوهر اللاهوتي بين الصحة الإلهية للعبارات الشفهية الأولى، وبين تدهور المعنى المتعالي لهذه الآيات، بعد تدخل الكثير من المفسّرين والمستهلكين لها، سواء أكانوا في كِلا النظامين الشفهي* والكتابي.[وهذا] يحيلنا إلى مشكلة المكانة الفلسفية للمعنى الذي يتمايز عن آثار المعنى"[٦]. وهذه المشكلة التي أولاها أركون أهمية كبرى، تخصّ الأدوار والتدخلات التي أدّاها الفاعلون الاجتماعيون من المسلمين أو المؤمنين، وسعوا من خلالها إلى تثبيت

---

[١] اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٢٤.
[٢] المصدر نفسه، ١٤٩.
[٣] المصدر نفسه، ١٤٩.
[٤] أركون، قضايا في نقد العقل الإسلامي، ص١٨٩.
[٥] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل،ص١٣٤-١٣٥.
* القرآن في صيرورته الأولى المتلقاة شفهياً.
[٦] المصدر نفسه،ص١٣٥.

المدوّنة النصّية، التي أدرجت لها من قِبَل هؤلاء مراتب معينة من القدامة والأصالة عن طريق العمل الجماعي المتواصل لأجيال مُتتالية[١].

أغلب الظن، أنه دفع هنا بمسألة غاية في الحساسية: فإذا كان القرآن في مرحلته الشفهية قد حمل، برأيه، معنىً لا تدركه التأويل القاصرة بطبيعتها ونسبيتها، فإنه عندما غدا نصاً مكتوباً،- أي مدوّنة نصّية، رسمية، مغلقة ونهائية-[٢] ومطروحاً على التفسير والتأويل، وعلى مراحل تاريخية تبدأ من اللحظات الأولى لتشكل المعتقد وتجذره في التاريخ والوعي الإسلاميين، فقد أصبح مسؤولاً عن كتلة ضخمة من التأويل التي يسميها أركون بآثار المعنى المتحصلة عن عملية الاشتغال على النصّ، وبالتالي يلزم التشديد بإن المعنى ليس هو آثاره، لأن النصّ وحده هو الذي يتضمن المعنى، وما جاء عليه من تفاسير ما هي إلاّ آثاره.

رأى أركون أن اللحظة القرآنية قدمت أول تجسيد للإسلام الذي جاء بمثابة سيرورة تاريخية مثلت انقلاباً على ما سبق، وشمل كل ظروف ومستويات الوجود البشري، بينما أصبح الإسلام المسؤول عن هذا الانقلاب باراديم (أنموذجاً إرشادياً) جديداً يسعى لكي يصنع تاريخاً آخر للوجود البشري يختلف عمّا سبق[٣].فقد جاءت هذه اللحظة القرآنية "بنموذج أعلى للوجود، وناموس جديداً، يلغي كل النواميس السابقة، ويحلّ محلّها،[لأنه] أضاف تحديّا جديداً يتمثل في توسيع هذا الناموس التوحيدي لكي يشمل مستقبل البشر"[٤].

حملت هذه اللحظة، خطاباً خاصّاً يمتلك ماديته وبنيته المُحدِدة لأساليب تشكيل المعنى وإنتاجه، الأمر الذي سيعني، بالنسبة لأركون، قيام مشكلة معرفية لجهة فهم الكيفية التي تُشكل آلية إنتاج المعنى في القرآن، " وكيفية اشتغالها وانغراسها في وعي الملايين، لكي تُنتج فيما بعد الفكرة الإسلامية(الإسلام)" [٥].وجاء تصميمه المعرفي مُرتقياً ومُتطلعاً إلى فهم البدايات التي انبثقت منها الظاهرة القرآنية، التي فهمها على أنها "التجلي التاريخي لخطاب شفهي في زمان* ومكان* مُحددين تماماً[٦].

استمر القرآن- بحسب أركون- في مهمة تقديم لاهوتٍ استهلالي حُرٌّ غير مُبلور بشكل منتظم، أو مُغلق بصورة نهائية، وذلك على عكس ما آلت إليه الصورة على يد الفقهاء لاحقا.

---

[١] المصدر نفسه،ص٤١.
[٢] أركون قضايا في نقد،ص١٨٧.
[٣] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٢٦٠.
[٤] المصدر نفسه، ص٢٦٥.
[٥] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي،ص٢٨٤ .
* الزمان، هو فترة الوحي والخطاب القرآني في لحظته الشفهية، والتبشير بالدين الجديد.
* المكان. هو البيئة الاجتماعية الثقافية التي ظهر فيها القرآن في الجزيرة العربية.
[٦] أركون، قضايا في نقد العقل الديني،ص١٧٦-١٧٧.

فالخطاب القرآني أسس مُعتقداً يسيراً سلساً يسهل نشره وتعميمه على أوسع نطاق، لأنه امتاز بالإيجاز الذي يُمكّن الأفراد المُخاطَبين من فهمه[١]. هذه الخصيصة القرآنية عائدة إلى خصائص اللغة المجازية له، والتي من شأنها أن توفّر ديناميكية توليدية مُجددة للمعاني، فالخطاب النبوي (القرآن) يحوز على بنية لغوية تميزه عن غيره من كتب التفاسير أو كتب الفقه مثلاً، فلغة الفقهاء والمتكلمين ليست هي لغة القرآن التي تتجاوز حدود الحرفية إلى درجة الانبجاس والتفجّر بالمجاز، في حين أن لغة المفسّرين، لغة عادية، واقعية، حرفية عموماً[٢]. هذه الإشارة من أركون، حول طبيعة الخطاب القرآني، تخصّ المرحلة الشفاهية، عندما لم يكن أكثر من كلام ينفتح على المعنى المباشر، وقبل أن يُنجز الفقهاء حوله مُعتقداً مُتماسكاً، مغلقاً ونهائياً. لا ينبغي أن يذهب الظن بقارئ أركون، أنه قصد إلى أن لقرآن قد فقد خصيصته المذكورة، من ناحية لغوية، ولكنه حينما ربط بين اللغة والمجاز، من جهة، وبين المعنى وآثاره المستخرجة من النصّ القرآني، من جهة اخرى، فقد فهم أن القرآن في مرحلة المدوّنة الرسمية المغلقة وتشكيل المُعتقد الأرثوذكسي*، قد تدهور فيه المعنى المفتوح على فضاءات التأويل لصالح المعنى الفقير، كما برز عند أتباع المعتقد، وهذا ما يُسوّغ من وجهة نظره العودة إلى قراءات مُجدَّدة للقرآن. لقد برز التدهور في المعنى بفعل الاستخدامات الأيديولوجية له، التي دشنت أثار المعنى، ويبدو أنها استخدامات لا مفرّ منها بالنظر إلى ما كان يمور به المسرح الإسلامي من فاعلين اجتماعيين.

أصبح الخطاب الشفهي القرآني نصّاً مكتوباً، وقد حصلت هذه العملية بموازاة ظروف مُتقلبة وصراعية، ولكنها، برأي أركون، لم تكن حتمية أو إجبارية أو إمكانية حصرية للواقع والأحداث، وإنّما احتمالية واحدة من جملة احتمالات أخرى ممكنة[٣]. ويُشير، هنا، صراحة إلى أن هذا الانتقال يمثّل خطّاً احتمالياً من جملة خطوط احتمالية أخرى، تصادف حظوظها آنذاك لأسباب عديدة وكثيرة، بيد أن هذه المسألة لم يؤخذ بعين الاعتبار فحصها حتى الآن، لا من " طرف المفسّرين المسلمين المهتمين بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ من أجل بلورة الأحكام الفقهية، ولا من قِبَل المستشرقين الذين يتبعون المنهجية الفيللوجية، الوضعية والتاريخية[٤].

لقد خلُصَ مفكرنا إلى نتيجة مفادها أن القرآن المقروء من الأجيال المؤمنة المتعاقبة، بصفته مَصحفاً رسمياً نهائياً، لا يُمارس" دوره لغوياً وثقافياً ودلالياً كما كان يُمارسه في مرحلة

---

[١] اركون نحو نقد العقل الإسلامي، ص١٤٥.
[٢] أ ركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٧٦-١٧٧.
* الأرثوذكسية: مصطلح دأب أركون على استعماله، مستعاراً بطبيعة الحال من الثقافة الأوروبية، ويعني الصراطية أو العقيدة القويمة أو الصحيحة.
[٣] اركون، نحو نقد العقل الإسلامي،ص٢٥٦.
[٤] أركون، قضايا في نقد العقل، ص١٨٧.

الشفهية المنفتحة، حتى موت النبي الكريم، (وهي المرحلة الأولى الطازجة التي صدر فيها لأول مرّة من فم النبي)، كما أنه لا يُمارس دوره (أو قُل لا يفهم كما مُورس أو فهم في المرحلة الثانية من تدوينه بشكل مكتوب في مصحف أُعلن عنه بأنه مُغلق وناجز ونهائي). وهكذا نجد أنفسنا أمام مراحل مختلفة ومتعاقبة من تشكيل الروح الإسلامية"[١].

لا يستطيع قارئ أركون، القبض على كل قصدية الإجراء التأويلي الخاص بهذا التفريق، والتمييز، بين مرحلتي الخطاب، أو كل مراحله اللاحقة باعتباره خطاباً فعّالاً إلى الآن، ولكن من الممكن أن نتوسط فكرتا المعنى وآثاره عملية مُقاربة فكره بهذا الخصوص. ومن الممكن الاستنتاج أنه فهم أن عملية إغلاق النصّ وتدوينه مُصحفاً قلصت من تفتحات المعنى الذي كان مفتوحاً على التأويل تماماً في المرحلة الشفهية، وحيث أحدث ما أحدث من وقعٍ على سامعيه، لأول مرّة، في العهد النبوي، لخصيصة لغته الخاصة به، وكان ممكنا بالتالي أن نتصور بعض المكانة المعرفية للمعنى الخاص بهذا المستوى الشفهي. أمّا في المرحلة التي أصبح فيها النصّ مكتوباً ومُغلقاً، وبُلورت حوله قواعد المعتقد الديني، فإن مرحلة جديدة من مراحل تشكّل الروح الإسلامية قد بدأت، وهي – بنظر أركون– تختلف عن المرحلة الشفهية؛ لأن إغلاق النصّ انعكس على التلقي وانفتاح الفكر، بمعنى أن التأويل أصبح يدور في المستويات التابعة للمعنى، والتي يسميها آثار المعنى الفارضة نفسها في المعتقد الديني، وأصبحت تمارس كل أنواع الحجب بالنسبة للأتباع والمؤمنين.

يتضح عندي أكثر أن الخطاب القرآني الذي يشكل "أنطولوجيا متعالية"، على حدّ ما يقول أركون، قد فقد كثافة المعنى وانفتاحه الروحي المطلق بمجرد تحوله إلى مصحف مُدّون، لأن هذا الانتقال للوحي ترتب عليه الانفصال عن لحظة العقل الإسلامي التأسيسي، وهو عقل مفتوح على التاريخية، إلاّ أن تاريخيته قد سُلبت منه بمجرد دخول الكتابة، التي سجنت العقل الأصولي الأرثوذكسي داخل دائرة مغلقة، لأن العقل التأسيسي ارتبط بالحقبة أو التجربة الشفهية للوحي، بينما العقل الأصولي فقد ارتبط بالحقبة أو التجربة الكتابية (المصحف)، التي تولد عنها كل منتجات التراث الفقهي والأصولي لاحقاً داخل الظاهرة الإسلامية.

وجد أركون أن التفريق، بين الخطاب الشفهي، والخطاب المدوّن، يتيح للدارس" تحديد المكانة المعرفية للمعنى المُنتَج على المستوى اللغوي والتاريخي للخطاب الشفهي، والتمييز بينها

---

[١] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٠٢.

وبين المكانة المعرفية للخطاب المدوّن أو المكتوب. وهذا شيء يعرفه علماء الألسنيات، بشكل خاص، عندما يتحدثون عن الظرف العام الذي قِيل فيه الخطاب الشفهي لأول مرّة"(١).

لقد وقّرت تحققات النظر، عند أركون، سؤالاً ينتمي الآن إلى ذمّة التاريخ، وإلى حقل ما هو مُستحيل التفكير فيه، وهو كيف تمّت عملية تشكيل النصوص الصحيحة الموثوقة (القرآن والحديث النبوي)، وكيف تمّ انتقالها، أو توصيلها؟. وهذان المصدران يشكلان الأساس الموضوعي للشريعة. ثمة عجز واضح عن الإجابة عن الثانية، ولكن هناك أمرٌ، بنظر مفكرنا، يمكن مناقشته " والأخذ والرد فيه: هو الشروط السياسية والثقافية التي تمت فيها عملية نقل هذه النصوص، أو تدوينها وتسجيلها كتابة.المقصود انتقالها من مرحلة النصّ الشفهي الملفوظ إلى النص الكتابي المُسجل. هنا يمكن للدراسة التاريخية النقدية أن تتدخل وتُدلي بدلوها"(٢).

لقد واجه، في هذا المنظور، موقفاً ابستيميا يخصّ ما أسماه أركون بـــ "أرخنة الخطاب القرآني نفسه"(٣)، التي تُعدّ نقطة انطلاق أساسية في طريق إعادة تحديد المكانة " اللغوية والدلالية، والأنثروبولوجية، واحتمالاً اللاهوتية للوحي"(٤). وهذه عملية دقيقة وحرجة جداً؛ بسبب أنها تخصّ التجسيد القرآني للوحي، من جهة، ولأنها بمقدورها إبراز المكانة المعرفية للقرآن، من جهة أخرى، سيما أن الإمكانات الحالية المتوافرة للبحث التاريخي تتيح للباحثين " إعادة التراث بشكل علمي إلى قاعدته البيئوية والعرقية واللغوية والاجتماعية والسياسية الخاصّة بحياة القبائل في مكة والمدينة في بداية القرن السابع الميلادي"(٥) الثاني الهجري.

إن بعض ما تكشف عنه هذه القاعدة البيئوية الطبيعية هو أن مفهوم الوحي في السياق القرآني الخاصّ قُبيل انتشار المصحف الرسمي المغلق توّفر على مساحة من الانفتاحات الواسعة من حيث الآفاق والرؤى الدينية، بعكس ما حصل من انغلاق للفكر الإسلامي لاحقاً داخل التفسير التقليدي الذي لا يزال سائداً إلى الآن. والسبب يعود كما يرى أركون إلى أن " المفسّرين والمتكلمين والفقهاء انفصلوا عن القراءة التاريخية للوحي، واكتفوا بالقراءة اللاهوتية الأرثوذكسية بالمعنى السنّي والشيعي والخارجي"(٦).ومع هذا فإننا لا نعدم، بنظره، وجود حقبة إبداع حقيقي عاشها الفكر الإسلامي في القرون الهجرية الأربعة أو الخمسة الأولى، عندما كان العقل الإسلامي لا يزال مُتسامحاً مع تعددية القراءات والتفاسير، وذلك قبل أن تتحول مع مرور

---

(١) اركون، قضايا في نقدالعقل،ص١٨٨.
(٢) اركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة،ص١٧٧.
(٣) اركون، قضايا في نقد العقل، ص٥٣.
(٤) المصدر نفسه، ص٥٣.
(٥) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٥٦.
(٦) أركون، القرآن من التفسير الموروث،ص٩.

الزمن إلى مجرد تفسيرات نحوية وترجمات حرفية للآيات القرآنية، تهدف إلى التهذيب الإيماني لروح المؤمن وزيادة تقواه[١].

حاول أركون، تبيان حقيقة المسافة الفاصلة بين لغة القرآن ومعانيه، من جهة، وبين لغة التفاسير الكلاسيكية والمدرسية الجامدة في آنٍ معاً، من جهة ثانية. ومع حقيقة النقد الذي يُوجهه لهذه التفاسير المؤسسة والمبلورّة للمعتقد في نسخته الأرثوذكسية الخاصّة بكل فرقة، إلاّ انه لا يشكك في أهمية تفسير الطبري، أو الطبرسي(ت ٥٤٧هـ/١١٥٠م)، أو فخر الدين الرازي(٦٠٦هـ/١٢٠٩م) مثلاً، وكذلك عشرات التفاسير الأخرى المُمثلة لكافة المذاهب والاتجاهات الإسلامية، وإنّما يؤكد، من زاوية نقدية، حجم المسافة الفاصلة بينها وبين القرآن على كافة المستويات اللغوية، والفكرية، والمعنوية، وهي لذلك تبقى حُبلى بالأحداث السياسية أو الفكرية، أو الإشارات المرجعية التي لا نجدها في القرآن[٢]. إن غرض أركون، هنا، هو كما يبدو للباحث موضعة الخطاب القرآني داخل التاريخ اليومي والاعتيادي لجماعة المؤمنين، ومن خلال هذه التاريخية يسعى إلى قلب بعض قواعد وبدهيات الوعي الإسلامي الذي يخلع القدسية والتعالي على التاريخ البشري الأكثر ماديّة ودنيوية، هذا مع " ضرورة التفريق بين آنية اللحظة الأولية التي انبثق فيها هذا الخطاب، وبين ديناميكية الوعي الأسطوري- التاريخي اللانهائية، والتي تشكل بنظره، معيناً لا ينفد في تغذية الوعي الأسطوري نفسه"[٣] كما يذهب العتوم. ويبدو أن جزءاً من هذا الوعي الأسطوري المتواصل، هو وليد بعض الوهم، الذي يتغذّى على فكرة "الاستمرارية والتماثلية المُفترضة بين كلتا الحالتين، الشفهية والكتابية، من قِبَل جميع التراثات الحيّة"[٤] الموجودة في الإسلام، التي ترتبط بتشكيلة اجتماعية معينة، فضلاً عن مُمارسة عملية معينة للوعي الأسطوري الناشئ عن طريق نظام محدد من القيم الاجتماعية والثقافية المستمرة في التوالد والإنتاج، وعن طريق هذا الوعي نفسه مُكرراً في التاريخ، لا يمكن، بنظر أركون، "اتخاذ مسافة تحليلية نقدية عن وعي أسطوري كهذا مُرتبط بنظام فكري كهذا، إلاّ عن طريق العقل الحديث الذي يعرف كيف يفصل بين الذُرى المختلفة، ولكن المُعاشة وكأنها واحدة متحدة لا تتجزأ"[٥].

ما يجدر ذكره أن تحققات النظر الجديدة التي يمكن أن يرتادها العقل الحديث، هي التي ألهمت أركون إلى إدخال الخطاب القرآني في مجال التحليل التاريخي، لأن القرآن "هو خطاب

---

[١] أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة،ص١٨٥.
[٢] هاشم صالح، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، ص٢٧-٢٨.
[٣] أحمد العتوم، بين المعرفة والأسطورة،ص ٨.
[٤] أركون، نحو نقد العقل، ص١١٩.
[٥] المصدر نفسه، ص١١٩.

متجذر في تاريخ ديناميكي محسوس". ولكن هذه التاريخية يتم حجبها. فالخطاب القرآني الذي يتموضع في التاريخ يُقدم لنا بوصفه خارج التاريخ، "وما يحاوله ناقد العقل الإسلامي هو كشف تلك الآلية الفكرية التي تُحيل التاريخي إلى متعال، والخصوصي إلى كوني، والدنيوي إلى مقدس"[١] على ما يرى علي حرب. فأركون أهتم بتأكيد الطابع التاريخي للوحي عن طريق "نزع الهالات والحجب التي تغطي تلك اللحظة (لحظة تشكل الوحي) فتبدو وكأنها خارج التاريخ والزمن"[٢].

إن مُسلمي اليوم، بحسب مفكرنا، يبدون غير قادرين على الفصل المعرفي بين المكانة اللاهوتية للخطاب القرآني، وبين مكانة العقل البشري الذي يخضع لشروط تاريخية ولغوية محددة في كل مرّة يُنتج فيها خطابات ترتكز على العقل الإلهي. ولكن الفصل ضروري، في هذا المجال، نظراً لأن الخطاب القرآني مُتعال ومُنزّه، بينما الخطاب الفقهي المنتمي إلى الظاهرة التفسيرية والتأويلية، هو خطاب تاريخي يخضع لظروف سياسية واقتصادية واجتماعية لا يمكن التغاضي عنها[٣].

ماذا يترتب على هذه النتيجة مع أنها لا تُبسّط الأمور عند الحدود المبتغاة؟. وفقاً لأركون، فإن الفكر الإسلامي، لا سيما الخطاب المعاصر منه، لم يتمكن من مجاوزة مواقع الإسلام التقليدي. وبالرغم من رفض أصحاب هذا الخطاب، ظاهرياً، لفكرة التقليد، فقد ظلّوا متمسكين بالفهم الحرفي اللاتاريخي للقرآن، ولكنّ هذا، لا يُعدّ من وجهة نظره قدراً تاريخياً أو لاهوتياً، بل يعتقد بقدرة الوعي الإسلامي على" تحرير نفسه من هذا الاستقطاب بإعادة تقييم إنسانوية المعتزلة، ولا بدّ من تطوير طريقة تفكير جديدة، يتعايش فيها الوعيان الأسطوري والعقلاني دون أن يستبعد أحدهما الآخر، ويمكن أن يُفهم بها القرآن تاريخياً من دون إنكار أصله المقدّس"[٤].

إن الشيء الأكثر أهمية هنا، هو القول بأن أركون أراد أن يبيّن مدى قدرة القرآن على المزج بشكل لا يُضاهي وغير مسبوق بين لغة دينية ولغة عادية (لغة الحياة اليومية)، من حيث إن المدلول المجازي والمفهوم الترميزي جاء مفتوحاً على مطلق المعنى وأفاق الموجود. ومع ذلك فإنه لا يمكن لنا أن نختزل على ما يرى حرب "النص القرآني إلى مجرد تراث أو عقيدة أو

---

[١] حرب، علي،نقدالنص(النص والحقيقة)، ص٦٥-٦٦.
[٢] أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص٣٠/٣١. أيضا، أركو ن. قراءة علمية، ص٩١.
[٣] أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص١٠٦.
[٤] ميشيل هونيك، نحو تاريخ للأفكار الإسلامية،ص ٣٥.

شريعة أو رسالة أو بلاغة... هو فضاء دلالي وعالم رمزي يُوّلد ما لا يتناهى من التفاسير والتأويلات"[١].

ثانياً– الإسلام والإسلام التاريخي:

كان الإسلام، مثل كل الحركات التاريخية الكبرى، يمثّل في مبتدئه حداثة واعدة، وجاء وقت أصبح يشكل فيه تراثاً متكاملاً من المعارف والمبادرات الثقافية التي تكاد تكون كلها مكررة. يحاول أركون في هذا الخصوص أن يُبين التباعد الكبير بين الإسلام والظاهرة الإسلامية، وكذا التحوّل المعرفي الذي تأسس في الفكر المعاصر.

ومثلما كان الإسلام هو المسؤول الأول عن التراث الحي التاريخي الذي ما فتيء يفرض حضوره في الذات الإسلامية المعاصرة، ويؤسس لها جزءاً من أفكارها وتصوراتها عن دينها وذاتها والعالم، كان العقل الإسلامي التاريخي أيضاً، يمثّل تجسدات معرفية وأنطولوجية وإيديولوجية، ويضطلع بمهمة إعادة إنتاج هذا التراث الحي ويتكفّل بضمانة استمراريته من موقع قدسية هذا التراث، أو بالأحرى استمرار صلاحية أفكاره في استمرار إنتاج الوعي الإسلامي. كذلك فإن هذا الإسلام كان في مُبتدأ عصره وتاريخه تدشيناً جديداً للتاريخ، أو بالأحرى على حد قول أركون "تأسيساً جديداً لنموذج ثقافي غير معروف سابقاً. ومع حقيقة أن هذا التأسيس انبثق من عملية تكرار الخطاب القرآني في الأوساط الاجتماعية– الثقافية، إلا انه أصبح نتاجاً تاريخياً للقوى المحسوسة المسؤولة عن استمراره عقائدياً وأيديولوجيا"[٢]. واستمر هذا الظهور للإسلام بحيوية طِوال قرون، إلى أن أصبحت كلمة إسلام، بنظره، مدعاة للإشكال وسوء الفهم، بسبب الإسقاطات الكثيرة من المعاني المتناقضة والمختلطة،" فالمسلمون التقليديون يستخدمونها بشكل تبجيلي وتقديسي مُضخّم وخالٍ من أية رؤية نقدية أو حتى تاريخية موضوعية"[٣].لم يخلُ الأمر من بلبلة معرفية، فقد أصبحت كلمة إسلام تُستخدم على أكثر من معنى، فقد تستخدم بالمعنى الإيجابي المثالي جداً، وربما المتعالي عن التاريخ من جهة، أو المعنى السلبي العدائي جداً من جهة أخرى[٤].

إن الإسلام بوصفه ظاهرة اعتقادية/ معتقدية ذات توجه صوب المطلق، لا يلغي حقيقة تجليه في الظاهرة التاريخية والأيديولوجية، الأمر الذي يُحتّم، برأي أركون، فحص مسألة العلاقة التي تربط الإسلام بالدين الصحيح، من وجهة نظر مُفسّريه ومعتنقيه. ويتساءل، بهذا

---

[١] حرب، علي، الفكر والحدث. حوارات ومحاور، ص٩٨.
[٢] أركون، نحو نقد العقل، ص٢٧١.
[٣] المصدر نفسه، ص٢٤٥.
[٤] المصدر نفسه، ص٢٤٥

الخصوص، حول توافر إمكانية وجود طريق" علمي للتعرّف على هذا الإسلام، حتى يُجمِع عليه العلماء، أم هل يجب أن نَعدِل لأول مرّة عن النظرة التقليدية ونُقرّ بضرورة التعددية العقائدية، لأن مصدر الإسلام هو القرآن، التي ألهمت نصوصه ولا تزال تُلهم تأويلات شأنها التغير والإختلاف مع تغيّر الزمان والمكان، كما هو شأن كل نصّ غزير المعاني رمزي المقاصد"[1]؟

وكما أكد مفكرنا، دائماً فكرة التراث الإسلامي الحي الكلي، فإنه عند الدراسة والنقد والتفكيك يصيّره تراثات، لا تراثاً واحداً، تعايشت وتنافست على مرّ التاريخ، مثلما أنه يشدّد، من زاوية أخرى، على فكرة العقل الإسلامي الكلي الذي يتضمن عقولاً متعددة، تخصّ الفِرَق والمذاهب المختلفة. وبخصوص الإسلام، كمعتقد، ومنظومة من القيم الاجتماعية، والثقافية، فإنه يشير إلى الإسلام بالمعنى الكلي الذي يدل على المدارس والمذاهب اللاهوتية والفقهية والتفسيرية المختلفة، فضلاً عن شموله كل الأقوام أو الشعوب التي اعتنقت أحد هذه المذاهب. وبهذا المعنى فإنه يقبل الحديث عن إسلام واحد، لكنه مؤطر فقط نظرياً على مستوى البحث والدراسة، وأمّا في الواقع المعيش فإنه " توجد إسلامات عديدة، متعددة الأوساط الاجتماعية – الثقافية واللغوية التي انتشر فيها الإسلام، والتي تشاطر بعضها البعض ذاكرة تاريخية طويلة"[2]. وهكذا فإنه، بنظر البدور، لا يمكن التحقق من وجود "وحدة في النظر بين المسلمين، لا في فهم الإسلام _ الوحي ولا في طريقة تلقيه، كما أنه ليس هناك ما يقابل مفهوم الأمة الإسلامية في الواقع، ولذلك يبقى هذا من الناحية المنطقية، بلا "ما صدق"[3].

يتضح أن أركون سعى من خلال اعتماده مصطلح الإسلامات، إلى تجذير فكرة التاريخية في الممارسة الواقعية للإسلام في أوساط مجتمعاته، وإلى أن يرصف طريقاً إلى حجة أن ما ينطبق على الإسلام التاريخي الكلاسيكي الوليد مع القرآن، ينطبق أيضاً على الإسلام المعاصر، فكلاهما نتاج للممارسة التاريخية، مثلهما مثل أي شيء على وجه الأرض. إنه، بمعنى واضح، نتاج الممارسة التاريخية لفاعلين اجتماعيين شديدي التنوع والاختلاف، كما أنه ناتج عن أفعال تفسيرية وتأويلية واسعة.

إن أركون انطلق، في تحديد معنى الإسلام، من لحظة القرآن التي يعدّها المسؤولة عن البلورة التاريخية للمفهوم، وذلك عن" طريق احترام التسلسل الزمني للآيات، وعن طريق مَوضَعَتِها ضمن سياقها الاجتماعي – التاريخي الأول الخاص بالدائرة اللغوية والثقافية

---

[1] اركون، اين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١١١.
[2] اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٨٩.
[3] البدور، سلمان، التراث والمعاصر ورؤية جديدة لفلسفة عربية معاصر، ص١١.

العربية"[١]. وما من شك، عنده، بأن الباحث يجد نفسه في موقف معرفي يتطلب منه الفصل بين نمطين من الإسلام اللذان يجدان أساسهما التبريري في قلب النصوص القرآنية: أولهما،الإسلام الشرعي والطقوسي الغالب تاريخياً وسوسيولوجيا، وثانيهما، الإسلام المدعو بالروحاني، المُهمش من قبل الأول. ويحاول النمط الأول المكرور من الإسلام، بكل ما يستطيع، السطو على القيَم والطاقات الخلاقة للخيال الديني الخاص" بكبار الشهود على التجربة الإنسانية للإلهي"[٢]. ومن الممكن تلمس تجلياتها في الإسلام الثاني. يشاء أركون أن يتحدث، هنا، عن إسلام صافٍ مُعبأ بالرمزانية الروحية المتحررة من قيود المعتقد وطقوسيته، والتي تكشف عما يمكن أن يكون تجربة صوفية خاصة بالإلهي، بيد أن المعضلة التي تعرقل الوصول إلى مثل هذا الإسلام الصافي تكمن في الاستحالة الواقعية الاتصال بأولئك الشهود الذين تحدث عنهم أركون، لمعرفة كيفية تشغيل الخيال الخاص بتجربتهم الفريدة مع الإلهي وغرسها من جديد في روحانية مجددة في عالم الإسلام المعاصر.

يمكن للباحث أن يصل إلى هذين النوعين من الإسلام، بالتبحّر في البحوث المُنتَّجة من قِبَل المستشرقين، ويبقى السؤال يدور حول " كيف وأين حدثت الانقطاعات أو التواصلات بين الإسلام التاريخي والإسلام المثالي"[٣]. والواضح أن أركون يعترف بمدى صعوبة هذه المسألة، التي تستلزم من الباحث معلومات كافية ليست في حوزة يده، يمكن، بفضلها، التمييز "بين الدين المُعاش، لكن المفهوم بشكل غير مُطابق وغير صحيح، والدين غير المُعاش وغير المفهوم بشكل متكافئ، والدين المُعاش، لكن الخاضع للتحليل العلمي، وأخيراً الدين المُعاش والسائر نحو الوصف المتكافئ والتفسير المتكافئ والصحيح"[٤].

قدم أركون تعريفه الخاص للدين الذي يصدُق، برأيه، على الإسلام، فيقول بأن الدين" هو نظام من العقائد/ واللاعقائد، أو نظام من الاعتقاد/ واللااعتقاد"[٥]. أمّا الاعتقاد عنده فهو " الانتساب الفكري إلى عقيدة ما، دون البحث عن أسباب هذا الانتساب، أو صلاحيته"[٦]. وفي إطار هذا التعريف يُحاول أركون، كما يبدو، أن يُدخل التمييزات الأربعة السابقة في نطاق البحث العلمي، ليكشف عن التجليات الخاصّة بالإسلام، لا سيما عند نمطيين يلحظهما الباحث في الفكر الإسلامي: نمط الإسلام كدين عند مستوى لحظة الخطاب النبوي الشفهي، ونمط صورة

---

(١) أركون، نحو نقد العقل، ص٢٥١.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٦١-٢٦٢.
(٣) أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص١١٦.
(٤) المصدر نفسه، ص١١٦.
(٥) أركون، قضايا في نقد العقل، ص٢١٩.
(٦) المصدر نفسه، ص٢١٩.

تجلّيه في كل التوظيفات المفروضة لاحقاً من قِبَل المسلمين. إن الإهابة المعرفية التي يُلقيها على البحث العلمي الذي يخصّ مشروعه في نقد العقل الإسلامي تحاول فرض كل التدخلات العلمية الضرورية الكفيلة بفكفكة وإزاحة كل الأسيجة والاختزالات والتفخيمات التي رافقت كلمة إسلام.

ذهب مفكرنا، في هذا الخصوص، إلى ناحية العقل اللاهوتي الفقهي، فوجد أن مجموعة المبادرات التنظيرية الفقهية قد شرعت في مُمارسة عملها عن طريق تدشين الاعتقاد بشكل غير مسبوق، كبنية عقلانية فوقية على أساس تدخّل أو إدخال العقل أكثر في فهم الإيمان/ الاعتقاد[١]، ويلْحَظ أن تاريخ هذه البُنى الفوقية اللاهوتية لا يتطابق مع تاريخ الدين الحق، على مستوى تحديده وتعريفه القرآني، " فهذا التحديد القرآني يشمل كل الطبقات الاجتماعية، ويعبّر عن كل المستويات وأنماط الثقافة السائدة التي انتشر فيها الإسلام، وظلّ مُلتحماً بالحسّ العملي الذي يشترط تماسك كل فئة من الفئات الاجتماعية. أمّا الدين المُعقلَن بعد دخول الفكر الإغريقي إلى الساحة، فلم يشمل أساساً إلاّ النُخب التي تعرف الكتابة والثقافة الفصحى، العالِمة الرسمية المسيطرة"[٢].

والواضح بنظر أركون أن مفعول التنظيرات الفقهية الكلاسيكية كان حاسماً في الفكر الإسلامي: فعلى مستوى الثقافة العالمة، قُدّم الإسلام كإنموذج مُتعالٍ، أي فوق المجتمع تماماً، خلافاً للرأي العلمي الحديث الذي يفرض الفكرة التي تقول بأن الدين كله في المجتمع[٣]، ولا يمكن تصوّره خارج إطار المجتمع وتصوراته، وكل الأنطولوجيا الطقوسية المرافقة له. إن الدين كله في المجتمع، ومن المجتمع، ليس لأنه في نصوصه التأسيسية إنتاج وعي اجتماعي – تاريخي، وإنّما على أساس كل التفاسير والتأويلات التي حصلت على النص/ الوحي، كما أن التجسيدات العملية من قِبَل المؤمنين هي المسؤولة عن إعادة إنتاج تجليات تطبيق الدين، واستمرار الوحي، من خلال هذا الدين في وضعيات تاريخية متكررة.

لا ريب في أن التصورات الأصولية النصوصية الخاصة بالإسلام الأولي تنأى عن هذا التحديد العلمي، وتُحيل المجتمع إلى مُتخيّل إسلامي يُقدَّم للناس بوصفه التطبيق الحرفي للسلوك الفردي والجماعي، الذي دشنه النبي الكريم منذ مُبتدأ الوحي، ولم ينفكّ هذا المتخيل يستوعب هذه التصورات لكي يُنتج في كل مكان تاريخاً إسلامياً[٤]، يتشكل سراطياً وفق قواعد أساسية تمثل جوهر الإسلام تتطابق مع هذا المُتخيل[٥].

---

[١] المصدر نفسه، ص١٤٥.
[٢] المصدر نفسه، ص١٤٥.
[٣] أركون، الإسلام، الأمس، الغد، ص١٢٢.
[٤] أركون، الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد، ص١٧٢.
[٥] أركون، الإسلام، الأمس واليوم، ص١٤٤.

الملاحظ أن هذا الاتجاه في الترسّخ وتوجيه أعمال ومبادرات ذلك الجيش اللجب من التيولوجيين والفلاسفة والقضاة والمؤرخين والأدباء، استمر إلى أن وصل إلى بناء الإسلام الكلاسيكي ومعرفة كيفية تشكله المجعول منه " نموذجاً أعلى للحياة الفردية والعمل الجماعي المُوجّه نحو الله، والذي يشمل معاً القانون الديني والتيولوجيا(علم الكلام)، والنظرية والثقافة والحضارة"[١]. وأصبح هذا النمط من الإسلام، المشحون بالخيال الجماعي، والرمزانية الإيمانية، السلاح الفعّال لأنظمة وقِوى سياسية عديدة، ودخل في تاريخ الرأسمال الرمزي لكل الفاعلين الاجتماعيين. ويعتبر أركون أن هذا العمل التاريخي قد شابه عيب كبير، من ناحية اختزال الإسلام إلى وظيفة صمام أمان إيديولوجي، وإلى أنه إن لم تحصل مُبادرة تُنجز كل مسؤوليات القراءة النقدية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية الخاصة بكل ميراث الإسلام الكلاسيكي، فإننا نؤخر من عملية فهم الوعي الإسلامي عبر التاريخ[٢].

بالنسبة لأركون فقد أمكن تقديم تصّور خاص بالإسلام الأولي/ الكلاسيكي بمساعدة أربعة عوامل حاسمة:

أولاً: فعّالية وحيوية الخطاب القرآني وبنيته المجازية المنفتحة، على المطلق، وتعددية المعنى.

ثانيا: فعالية القوة الحاملة والمُثيرة للشعائر الدينية، التي تتم بواسطتها عملية التجسيد المستمر- بالنسبة للمؤمنين وللأمة كلّها- للمضامين المعنوية واندفاعات الأمل الأخروي، التي أدخلها الخطاب القرآني، لأول مرّة، والتي وسّعها وضخّمها فيما بعد الخطاب الإسلامي.

ثالثا: تأسيس واستمرارية الدولة المركزية، التي حملت على عاتقها مهمة الدفاع عن الدين الحق، ثم استمدت منه شرعيتها.

رابعا: تشكل مُتخيل سياسي- ديني للإسلام أثناء المرحلة التأسيسية له(٦١٠-٦٣٢ م) [٣].

هكذا، من وجهة نظر أركون، تشكل الإسلام وتراثه الحي، الذي يُنسب إليه أنه قدّم للأمة كلها جميع الحقائق والقيم ومعايير السلوك؛ بحيث إن كل مُمارسة أو فكر جديد لم يُصدّق عليه التراث ينبغي أن يُرفض، باسم البدعة، لأن " صراع الفقهاء واللاهوتيين ضد البدَع يهدف إلى حماية العقائد(الأرثوذكسية)، وتمامية التراث الإسلامي في مواجهة الأفكار والعادات والتقاليد التي شكّلت هي ذاتها حضارة الإسلام الكلاسيكي"[٤].

وبحسب أركون فإن فهم الكيفية التي تشكل فيها الإسلام الكلاسيكي، لا يقتصر على معرفة تعبيراته ومصطلحاته العقائدية، وهو الأمر الذي يتواصل فعله حتى اليوم من قِبَل

---

[١] المصدر نفسه، ص٢٢٤.
[٢] المصدر نفسه، ص٢٢٤.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي. قراءة علمية، ص١٧٢.
[٤] أركون، الفكر الإسلامي . نقد واجتهاد، ص١٠٩.

مؤرخي الأفكار. ولا بُدّ للفهم أن يستقيم من وضعية معرفية جديدة، تبدأ من فحص مواقعية القوى الاجتماعية المسؤولة عن إنتاج هذه التعابير، وعن كيفيات استخدامها، طمعاً في فرض نفسها أمام القوى المتنافسة التي كرّست الانتقال من نظام اجتماعي–ثقافي سابق إلى نظام جديد، أو من تشكيلة أيديولوجية إلى تشكيلة أخرى[١]. ومع حقيقة اختلاف هذه المواقعيات، فإن المُلاحظ، بالنسبة لأركون، أن تأسيس التراث الحي،أي: الإسلام الذي يتجاوز التاريخ، والمُستلهم من قِبَل أجيال المؤمنين، وفي مقدمتهم المجتهدون، من الفقهاء، والأئمة، قد خضع إلى نوع من التأصيل العام، الذي يشمل كل تاريخ المؤمنين الأرضي أو الدنيوي، والشيء المُختَلِف بين هؤلاء، فقط هو الوسائل والمنهجيات التي يتبعونها من أجل الاستملاك الكامل لهذا التراث الحي[٢].

لقد ترسّخ، بناءً على هذه الديباجة التأسيسية، فكرة، مفادها أن الإسلام، " كيان جوهري قائم، يُولّد نفسه تلقائياً عن طريق النصوص التي كانت أساساً له، كما أنه يفرض صبغته على المجتمعات والثقافات التي قبلت به. فالإسلام المعاصر مثل الإسلام الكلاسيكي الناشئ عن القرآن وأعمال النبي محمد، كلها تشكل المحاصيل المتحولة والمتغيرة للفاعلين الاجتماعيين، وهي متفاوتة، كما أنها في تعرضها للمقتضيات والظروف التاريخية المعقدة بمرور الزمان وتغيّر المكان، تجعلنا نُؤثر أن نتحدث عن إسلام فرضي (أقنومي) [إسلام جامد وجوهراني] مُنبَث من النصوص والمعتقدات، بدلاً من أن يكون مُصاغاً بقالب عقائدي وأيديولوجي بفعل قوى وعوامل واقعية وملموسة"[٣].

إن الشيء الخطير الذي تفرضه هذه الديباجة– من وجهة نظر أركون– ليس ذلك التصميم الاعتقادي الخاص بنوع الإسلام الصحيح، بمقابل الإسلامات الهرطوقية أو البدعوية فقط، وإنّما الأخطر هو تقديم نموذج لإسلام مُتخيل، ومبتور واستيهامي، يُغاير الفهم الخاص الذي يمكن أن تقدمه لنا علوم الإنسان والمجتمع. فبحسب هذا التصميم الاعتقادي يُختزل الإسلام إلى مجرد تجليات طقسية شعائرية وشكلانية، تخصّ وظيفة أمن وحماية " الهوية الجماعية المُعلنة على رؤوس الأشهاد بكل افتخار وعنجهية، أكثر مما هي خاصة بإيمان شخصي صميمي داخلي"[٤]. الواضح إنه، هنا، يُصار إلى تقديم إسلام مُختزَل إلى شعارات تعبوية مُحركة للجماهير، تتخللها ممارسات طقسية مُفرّغة من شحناتها وطاقاتها الروحية الخلاقة،

---

[١] اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٢٤.
[٢] المصدر نفسه، ص١٤٩.
[٣] اركون، الإسلام اليوم بين نهجه المُتوارث والعولمة،. بحث ضمن كتاب، المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام. ص٢٩٧.
[٤] اركون، نحو نقد العقل، ص٣١٦.

لتصبح كلها مُمارسات تتولد في حمأة التنافسات والصراعات الأيديولوجية الصريحة على (الأملاك والأرزاق والسلطة).

إذا أمكن الانتقال إلى وضعية المعرفة العلمية بخصوص فهم الإسلام التاريخي، فإن مفكرنا يقرر، بأنه لم تبرز، إلى الآن، تلك المُجابهة الضرورية على المستوى الإيبستيمولوجي، بين "معنى مُتعالٍ لكل فعلٍ بشري، ومعنى تاريخيته، ما بين التصّور والواقع، ما بين الأسطورة والتاريخ. لم تظهر بعد في الوعي الإسلامي، ولم تُعرف بصفتها مشكلة محورية تخص كل معرفة بشرية مرتبطة بممارسة تاريخية"[١]. وعليه، فإنه بالنسبة للموقف العلمي ينبغي قلب المنظور اللاهوتي القديم، الذي سيطر على كتب المِلل والنحل، والدخول في المنظور الاجتماعي والتاريخي الذي يخصّ الفهم الصحيح للإسلام. وعندئذٍ – كما يعتقد أركون– يمكن فهم الامور على حقيقتها، والخروج من نطاق التصورات المُسيطرة علينا منذ العصور الوسطى، الفارضة لأنموذجها المعرفي الخاص بالإسلام[٢].

ولمّا كان الإسلام، يُمثّل في الواقع الرأسمال الرمزي الأعظم للمشروعية التي تطلبها كل الفئات والقِوى الداخلة مصائرها في تاريخه ونصوصه، فإن الصراع على تفسيره وامتلاكه أو حتى احتكاره كان عنيفاً. وقد خلق هذا الوضع، برأي أركون، نمطاً من المزاودة المحاكاتية عليه بين المسلمين، وهذه عملية حصلت منذ زمن بعيد،" منذ الفتنة الكبرى، فكل فرقة تدّعي أنها تمثل الإسلام الصحيح دون سِواها، استمرت هذه المزاودة المحاكاتية والصراعية، وما انفكّت تظهر في مختلف السياقات التاريخية والاجتماعية"[٣]. وراهناً، يُلحَظ، بوضوح، أن الحركات الأصولية تقوم بمثل هذه المزايدة المحاكاتية، لأنها تعي جيداً أن الصراع يدور في أساسه حول أعلى ذروة في العالم، ذروة الشرعية والمشروعية[٤].يبدو أن من أخطر ما يكتشفه أركون، في هذه التجليات التاريخية الخاصة بالإسلام، هو التحول الذي طرأ على " التفسير التقليدي، والمُمارسة الأخلاقية القضائية والسياسة في القرآن، والتجربة الدينية التي عاشها النبي، إلى جُملة من التعاريف، ومن القواعد الجامدة، ومن السلوكات الضاغطة"[٥]. وهذه وضعية يسميها أركون، وضعية الانتقال من الدين القُوى حيث التجربة الروحية الفردانية المنفتحة على كل

---

[١] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٢٦.
[٢] أركون، قضايا في نقد العقل، ص١١٧. هامش ١.
[٣] أركون، الإسلام، أوروبا. الغرب، ص١١.
[٤] المصدر نفسه، ص١١.
[٥] أركون، من مفهوم الإسلام إلى كيف الكلام عن الإسلام اليوم، ص٤٧.

الرمزانية المكثفة للمطلق الإلهي، إلى الدين الأشكال والطقوس والمراسم، والتي قلما لفتت انتباه المفكرين المسلمين المعاصرين[١].

وعلى أساس وضع الأمور في نصابها المعرفي بوساطة طريق الفهم والنقد التاريخي، وتوسيع الفضاء المعرفي لانبثاق وعي إسلامي جديدٍ أو مُجدّد، يبيّن مفكرنا خطورة الخلط ما بين الإسلام كدين، والإسلام كإطار تاريخي، وتراث حي ممتد عبر قرون، ولذا فإن دراسة الوحي بما هو مبتدأ الإسلام ينبغي أن تحصل في تجلياته اللغوية الأولية، ضمن الشروط التاريخية والأنثروبولوجية. فهذا المنهج يُعيد " فحص ظاهرة الوحي، خارج التعريفات العقائدية، التي لا تزال تصوغ القوة المحرّكة، ذات الجوهر الأيديولوجي لما يُسمى " الديانات المنزّلة"[٢].

الواضح أن سعي أركون يروم إلى توسيع مساحة الفهم الحديث للظاهرة الدينية عموماً، والظاهرة الإسلامية، خصوصاً؛ ولذا فإنه يضع على نفسه، وعلى غيره، من الباحثين شروطاً ابتدائية، تنطلق من وظيفة النقد التاريخي واللاهوتي والفلسفي للأرثوذكسيات الإسلامية بكل أنواعها، وذلك كشرطٍ ضروري لا مفرّ منه، من أجل تغيير الوضع الراسب في أرض الإسلام[٣]. وهذه عملية لا تغفل عن ضرورة واشتراطية ربط الدين ببقية العوامل والقوى التي تؤثر على المجتمعات البشرية، وتُسهم في تحريك التاريخ، سيما وأننا نشهد اليوم صعوداً متنامياً للأفكار الأشدّ دوغمائية عن الإسلام، المنتعش على يد الحركات الأصولية. ولأجل إنجاز هذه المهمة ينبغي تجاوز المنهجية الوصفية أو السردية للإسلاميات الكلاسيكية، نحو بديل معرفي يتصل بالمنهجية الحديثة، التي تُتيح لنا الانتقال من منهجية التاريخ الراوي الفيللوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي النقدي[٤].

ثالثاً – الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية:

ميّز أركون بين مفهومين رئيسين، بنى عليهما جزءاً كبيراً من برنامجه النقدي والتفكيكي، وهما: الظاهرة القرآنية (الحَدَث القرآني)، والظاهرة الإسلامية (الحَدَث الإسلامي)، وثمة مسافة واضحة بينهما غير مفكّر فيها، برأيه، من أغلب المسلمين، ففي حين أن الأولى تدلّ بوضوح على لحظة الانبثاق التاريخي لظاهرة جديدة وفريدة، فإن الثانية ليست انبثاقاً كلياً عن الأولى كما يعتقد أصحاب التراث التبجيلي السائد، الذين لا يعترفون بالنقد التاريخي[٥].

---

[١] المصدر نفسه، ص٤٧.
[٢] أركون، نافذة على الإسلام، ص٢٣.
[٣] أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص١٠٠.
[٤] المصدر نفسه، ص١٠٠.
[٥] أركون، الإسلام، اوروبا، الغرب، ص١٢، أيضاً، أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٨٩.

يقرر أركون هنا أن الظاهرة الإسلامية، ليست إلا" تجسيداً تقريبياً من الناحية النظرية والعملية للظاهرة القرآنية في التاريخ، إنها محاولة غير دقيقة وغير مُطابقة في الغالب لتحيين وتجسيد المقاصد والمعاني الأولى للخطاب القرآني، وليس حرفية هذا الخطاب الذي يستعصي على كل التفاسير"[١]، لأن هذا الخطاب أكثر انفتاحاً على المعنى والرمز، وأكثر حريّة، بينما الخطاب اللاهوتي (الفقهي) الأرثوذكسي، أكثر انغلاقاً على الذات، بسبب ارتهانه بمصالح الدولة والفئات والطوائف[٢].

لقد تأسس نظره إلى الحدث القرآني بوصفه حدثاً لغوياً وثقافياً ودينياً، يتضمن انبجاساً لغوياً جديداً ينفتح على العديد من المعاني والدلالات، بسبب تلك اللغة الرمزية المجازية في معظم الأحيان، الفاتحة لأفاق المعنى على مديات واسعة. وعندما بدأت الظاهرة الإسلامية بالظهور عملت على تحويل الحدث القرآني وخطابه، من "الحالة الرمزية المنفتحة، إلى قوالب قسرية وقوانين تشريعية محددة، لتلبية حاجات المجتمع في القرون الهجرية الأولى، وهكذا تحولت لغة القرآن الانبجاسية الرمزية إلى لغة نثرية أُحادية المعنى، بعد أن احتك الوحي بالتاريخ، أو تجسّد وولد الظاهرة الإسلامية"[٣]، التي سرعان ما أصبحت حدثاً مَعيشاً يدل على مُجمل التصرفات الواقعية المحسوسة التي يقوم بها المسلمون، وتحدد طرائق سلوكهم وتُلزمهم بأحكامها وقواعدها وإرشاداتها، حول مفهوم الإيمان أو الإسلام الصحيح[٤].

مؤدى القول أن الحدث القرآني دلّ على نمطٍ معين من البنى الأنثروبولوجية للخيال الاجتماعي والديني المشترك لدى جميع المجتمعات الإسلامية[٥]. وشاء أركون، من هذا المنظور، أن يقدم تأويله الخاص لمفهوم القرآن. فهذا " القرآن يستعمل شكلاً لغوياً، ونماذج ثقافية، ومراجع أسطورية وكونية، ومؤسساتية، وتاريخية يفهمها الجمهور العربي من أهل القرن السابع الميلادي؛ لِحضّ الإنسان على أن يعي أوضاعه الزائلة، العابرة، ككائن حي، ميت، متكلم، فاهم، سياسي وتاريخي. هناك إذن عزم قرآني، مُحرّك وفاعل تماماً. القرآن لا يفرض حلولاً نهائية للمشاكل العملية التي تعترض الوجود الإنساني. إنه يعمل على بعث نوع من نظر الإنسان إلى ذاته، وإلى العالم، وإلى الآيات التي تشكل بالنسبة إلى كل الناس، أفقاً ميتافيزيقياً. وإلى هذا المستوى العميق من المعاني، يهدف نشاط الدين القوّي. ولكن من أجل الوصول إلى

---

[١] أركون، الإسلام، الاخلاق، السياسة، ص٢٤، أيضا، أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٤٨.
[٢] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٤٨.
[٣] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٢٩.
[٤] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٢٥٧.
[٥] المصدر نفسه، ص٢٥٧.

هذا المستوى، يجب تجاوز الطبقات المترسبة عبر التاريخ التفسيري، وعبر العادات الميثولوجية والأيديولوجية في الأوساط الاجتماعية الأكثر تنوعاً"[١].

يتضح أن أركون أراد أن يُدخل الفكر الإسلامي في نظام من الشروط التأويلية الحديثة التي يحتاجها، تكون قمينة "بتحرير الوظيفة الإيحائية للخطاب النبوي(القرآن) من القراءات الحرفيّة بطريقة تؤدي إلى فهم الخلاص ومُعايشته كاستمرار للوظيفة الإيحائية للتاريخ"[٢].

إن المشكل كما يبدو برز بعد انتهاء مرحلة الحدث القرآني الشفهي، عندما أخذت، مجريات الأمور تسير في إطار عملية إدخال الشعور الجديد بالتجربة الإلهية التي يتيحها الخطاب القرآني نفسه، في "سجن الطقوس الشعائرية والمؤسسة الدينية الرسمية، التي تخلع القداسة على الأشياء"[٣]، حتى الأوضح دنيوية منها، لتبدأ مرحلة التبلور وتشكيل الظاهرة الإسلامية، بُعيد تشكيل المدونات الرسمية المغلقة، وتالياً الشروع بعملية التدوين التي عرفتها هذه الظاهرة[٤]، وما رافقتها من تعقيدات قانونية وإحكام تيولوجية.

اعتقد مفكرنا أن الظاهرة الإسلامية، عنيت من خلال العمل الدؤوب للشهود الرسميين من العلماء والفقهاء الممثلين لها، بإبراز الجوانب التقديسية من الظاهرة القرآنية، واستغلال هذا الرأسمال الرمزي لخلع أشكال "التعالي والأنطولوجيا والأسطرة والأدلجة على كل التركيبات العقائدية، وكل القوانين التشريعية والأخلاقية والثقافية، وكل أنظمة المشروعية التي أنشاها الفاعلون الاجتماعيون (أي البشر) "[٥].

من هنا، جاءت محاولته، كما يظهر، في ربط الظاهرة الإسلامية، في بعض تجلياتها، بممارسة السلطة السياسية، على أساس أن الدولة في كل أشكالها التاريخية تسعى دائماً إلى استغلال البُعد الروحي المتصل بالظاهرة القرآنية لصالحها، الأمر الذي يُفسّر أشكال حضورها في الظاهرة الإسلامية، كالقوانين الأخلاقية والتشريعية خصوصاً[٦].وهكذا أمكن الظاهرة الإسلامية أن تخلق بُعدين متمايزين لها، هما:

- الروح الدينية الجديدة التي تمّ تدشينها في اللغة العربية على مستوى لحظة الخطاب الشفهي القرآني.
- العمل الدنيوي المحسوس للفاعلين الاجتماعيين داخل الإطار المؤسساتي للدولة[٧].

---

[١] أركون، الإسلام، الأمس، الغد، ص١١٨.
[٢] أركون، الانسنة والإسلام، ص ٧٠.
[٣] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٢٧٦.
[٤] المصدر نفسه، ص٢٧٦.
[٥] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢١٠.
[٦] المصدر نفسه، ص٢١١.
[٧] أركون، نحو نقد العقل، ص٢٧٧.

يعزو أركون إلى الأدبيات اللاهوتية والدينية العائدة للفئات المتصارعة في الإطار التاريخي والاجتماعي الخاص بالظاهرة الإسلامية، انجازها أعمالاً ضخمة شابها الكثير من التقديس والتعالي، فالصراعات الأكثر دنيوية وتاريخية والأبعد ما تكون أحياناً عن الدين" رُبطت برهانات دينية من أجل الإبقاء على فكرة الاستمرارية والإخلاص وخط الأرثوذكسية،(أي الاستقامة) السائرة على هدي النموذج التدشيني والمُفترض أنه محدد في القرآن وعمل النبي"[١]. وهكذا يتم ربط الحدث القرآني بالظاهرة الإسلامية، على أساسين اثنين، هما: المطابقة بينهما، من جهة، وخلق استمرارية تواصلية مُتعالية وفوق تاريخية بالنسبة للظاهرة الإسلامية، من جهة ثانية. وعند رصده عملية الانتقال أو المرور من مرحلة الظاهرة القرآنيـــة إلى مرحلة الظاهرة الإسلامية، قرر نتيجة مفادها أن هذا المرور قد تمّ على صعيدين مُتمايزين ومترابطين في آن معا:

- الدولة والمؤسسات، وعمليات الدمج الأيديولوجي الذي حصل للجماعات والمجتمعات المسلمة.
- الإنجازات العقائدية والثقافية المؤثرة توا في الوعي والنفسيات الفردية والجماعية[٢]. وفي كلا الصعيدين كان الإسلام دائماً عامل تغيّر وتحول، ولكنه صائر هو نفسه أيضاً إلى التحول بفعل عوامل خارجية. فكلما ابتعد عن لحظة تاريخ " منبعه الأصلي، ازدادت حدّة الحنين إلى الصفاء الضائع. وكلما ابتعد أكثر تحولت تلك اللحظة الأولى إلى لحظة أسطورية، تتمركز فيها كل القيم الحقيقية والوسائل الفعّالة من أجل النجاة الأخروية"[٣].

ولأن مفهومي الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية إشكاليان، وغير مفكّر فيهما، بعد، كما يعتقد أركون، فإن دراستهما وتفكيكهما لازمان؛ " لأن هذين المفهومين الأساسيين يتيحان لنا أن نفسر المتغيرات العميقة التي تتعرض لها بشكل متزامن كلتا الذروتين المشكلتين للإيمان أو الاعتقاد الإسلامي"[٤].إن هذا الاعتقاد يجد تجسّده الأول في كل العبارات الشفهية النبوية الخاصة بنصوص الوحي، ويلزم الباحث إعادة تحديد المكانة المعرفية لهذه المرجعية الإجبارية، باستيعاب مُعطيين معرفيين كبيرين لا بُدّ منهما، الأول: حقوق القراءة الإيمانية، والثاني: حقوق القراءة النقدية. علماً بأن ثمة تنافساً بين كلتا القراءتين في كل مكان، مع التشديد على حقوق

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد، ص١٣٩.
[٢] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٧٢.
[٣] المصدر نفسه، ص٧٢.
[٤] أركون، نحو نقد العقل، ص٢٥٠.

القراءتين معاً، حيث لا يمكن إهمال واحدة على حساب الأخرى على سبيل التقديم أو التفضيل، فكلاهما يتحصّل على مشروعية لازمة[١].

يمكن أن نستشف مزاجاً معرفياً، عند مفكرنا، يهدف إلى التفريق بين المكانة المعرفية للخطاب النبوي، الذي يقع في قلب الظاهرة القرآنية في مرحلة الخطاب الشفهي، وبين المكانة المعرفية لمختلف الخطابات الدينية المتفرعة عن النصوص المدعوة بالتأسيسية[٢]،التي دَخلت تاريخ الاعتقاد والإيمان وأنتجت كل النصوص المغلقة. وعند دراسة عملية المرور بين الحدث القرآني والحدث الإسلامي تبدو المحاولة، بنظر أركون، أكثر تعقيداً وغموضاً؛ لأن مثل هذا الكشف المعرفي يتطلب توظيفات منهجية كثيرة متداخلة، من قبيل المنهجية الاجتماعية، والألسنية، والتاريخية، التي لا تزال مُهملة من قِبَل الفكر الإسلامي، الأمر الذي خلّف نقصاً في الدراسة التاريخية للتراث، وشوّش عقول ملايين المسلمين الذين ظلّوا يحملون صورة ذاتية جداً أو تبجيلية غير دقيقة عن مراحل تكّون الفكر الإسلامي. فهم يعتقدون، مثلاً، بأن الأحكام (الفتاوى) المتضمنة في كتب الفقه مُستمدة كلياً وبشكل مُنتظم من كلام الله المحفوظ في القرآن وبتمامه، وتستحق اسم القانون الإلهي (أو الشريعة). وسبب هذا الاعتقاد يعود إلى ضمور الوعي التاريخي، أو الحس التاريخي لديهم[٣].

يُستَنتجَ أن عملية البلورة الخاصة بالقانون الإسلامي، ومُمارسته التاريخية، قد تمت في إطار الظاهرة الإسلامية، لا سيما في جانبه المطبّق بوصفه قانوناً وضعيّا (فِقها) أو شريعة، فيما تمت مُمارسة استخدام وتوظيف للظاهرة القرآنية لأجل خلع التقديس على كتب هذه الأحكام التي أصبحت تدريجياً القانون الديني (الشريعة) [٤]. وقد ساعد تقدم الأبحاث التاريخية في معرفة مجريات تلك العملية التاريخية التي تشكلت فيها المذاهب أو المدارس الفقهية التي استمرت، بنظر مفكرنا، حتى القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي.أمّا مبادرة خلع المشروعية والتقديس على هذه العملية التاريخية المحضة فقد ابتدأت منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي، وفرض هذا القانون نفسه ضرورة دينية للحدّ من تغلغل وتسرّب الأعراف والممارسات المحلية إلى هذا القانون الإسلامي[٥].وعليه، فإن الدراسة التاريخية تتيح للباحث تحديد نقاط القطيعة والصلات المتغيرة الحاصلة بين اللغة العادية المشتركة الشائعة في القرآن، وبين الإسلام التاريخي بكل تجلياته، واكتشاف طبقات المعاني.

---

[١] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٠٤.
[٢] أركون، نحو نقد العقل، ص٢٧٩.
[٣] أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص١٢-١٣.
[٤] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢١٢.
[٥] المصدر نفسه، ص٢١٢.

يتضح عندي أن الظاهرة الإسلامية كما عناها أركون، هي ظاهرة تاريخية بشكل كامل، ولا يمكن لها إلاّ أن تشكل خطاً واحداً من خطوط المعنى، أو إمكاناً من مجموعة كبيرة جداً من الإمكانات الخاصة بالمعنى التي تتضمنها الظاهرة القرآنية (النص القرآني)، من غير أن تجسدها كلها، وبتعبير آخر، فإن الظاهرة الإسلامية هي جزء من تجسيد الظاهرة القرآنية والعقل القرآني من خلال الوساطة البشرية التي تتمثل في حال الإسلام بالفقهاء والمتكلمين، وليست هي الظاهرة القرآنية بتمامها.

في مبتدأ العهد بالوحي أخذت كلمة القرآن أولويتها وصدارتها، وفيما بعد أصبحت الأولوية للإسلام. وهذا الأمر ينطوي على دلالات جديدة عند أركون. فقد كانت " أولاً الذروة العليا لكلام الله المجموع والمنقول في القرآن، وكانت دائماً الأولوية لها على ما عداها، ثم كان هناك الإسلام المستمر من قِبَل فاعلين اجتماعيين وسياسيين وإعلاميين وثقافيين. وبالنسبة لهؤلاء فإن رهانات السلطة والجاه والاغتناء تتغلب على الغايات الروحية والأخلاقية العليا للكلام القرآني"[١].

من أجل فهم العلاقة التي تربط بين الظاهرتين، فإن الأمر يتطلب ابتداءً " إعادة تحديد الظاهرة القرآنية، فيما وراء كل التوسعات اللاهوتية والتشريعية، و الصوفية، والأدبية والتاريخية، فهذه الأشياء تابعة أساساً للظاهرة الإسلامية"[٢]. وساعة تحييد هذه التوسعات سيجد الباحث نفسه قبالة الظاهرة القرآنية بصورة أولية، الأمر الذي يكشف لنا، كما يرى أركون، أن الظاهرة الإسلامية صورة من صور" استملاك القرآن، المتلو والمقروء والمَعيش بصفته نصاً مغلقاً، وناجزاً بشكل نهائي"[٣]، تلبية لطلب الدولة الموصوفة بالإسلامية، ولطلب الأمة المُفسّرة التي " تربط قدرها الأرضي ونجاتها الأبدية بكلام الله، أو الوحي، أو القرآن"[٤].

أرى، هنا، أن أركون يثير، مشكلتين عصيتين على الإجابة، فهو أولاً :يشي بالمقدرة على القبض معرفياً على اللحظة الأولى للقرآن عندما كان شفاهياً، يُتلى ويُقرأ من الرسول الكريم والجماعة المؤمنة، وهي لحظة غير ممكنه، ومن المستحيل الوصول إليها. ثم هو ثانياً: يعتقد أن عملية استملاك القرآن بصورته النهائية، بعد أن صار نصّاً مكتوباً (مصحفاً)، تمت من خلال السلطة السياسية، مع تواطؤ علماء الفرق والأصوليين. وهذا معناه، ضمناً، أن ثمة تاريخاً منجزاً قد برز بموازاته تاريخٌ آخر مُهمشٍ ومطموس، ظل مدّة على حدود الإمكان، ولم يعد الآن بالإمكان تصوره، أو التعرف إليه. وهذا في الواقع يثير مشكلة أمام أركون نفسه إذ

---

[١] أركون، نحو نقد العقل، ٢٤٩.
[٢] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٠٩.
[٣] المصدر نفسه، ص٢١٠.
[٤] المصدر نفسه، ص٢١٠.

كيف له أن يتعرف إلى هذا التراث المطموس وربما غيرالموجود الذي رذله التاريخ المنتصر كما يعتقد أركون؟.

أراد أركون أن يُدلل على قيمة عمله بالفصل بين الظاهرتين، وما يترتب على هذه العملية من قيم معرفية وتاريخية وانثروبولوجية، وقدّم، في هذا الخصوص، مثالاً على مفهوم الأنسنة في السياقات الإسلامية، فبيّن أن مسألة حضور الثراء الأنسني في الفكر الديني أو عدم وجوده، تتحدد بمدى التنوع في مستويات الثقافة التي يعبر من خلالها عن نفسه، ويُجادل بأن التمييز الذي قام به بين الظاهرتين المذكورتين يُمكّن الدارس من معرفة "شرط المرور من إطار التفكير الديني التقليدي إلى إطار أنسني يترك كل الاختيارات مفتوحة من جهة تمفصلات المعنى، سواء أكانت موجودة بالفعل أم بالقوّة. فالخطاب القرآني يترك اختياراته مفتوحة بحكم بنيتة القصصيّة، شأنه شأن سائر الخطابات المقدّسة، في حين أن الهياكل اللاهوتية والفقهية التي تتسم بها "الإسلامويات التقليدية" تحدّ من التوسع الأنسني للفكر"[١].

يبدو أن طبيعة الشروط التي أكدّها وعدّها لازمة لتحقيق انبثاق الموقف الحديث للعقل تجاه قضية الأنسنة، وانفتاحها، تنتمي في الواقع إلى فكرة المعرفة التاريخية. وعلى صعيد النصّ القرآني، فإن عملية موضعته في التاريخية تمنحنا استنارة من شأنها أن " تزيل عنه كل تلك الهياكل والشحنات اللاهوتية، التي تحول بيننا وبين فهمه على حقيقته. إذن من الممكن بهذا العمل تحييد الحالة اللاهوتية – ولو للحظة–، لكي نستطيع أن ندرس النصّ في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتماً أجواء بيئة معينة، وزمن معين"[٢].

من الواضح بأن أركون أراد أن يُدلل على تاريخية الظاهرة الإسلامية، بشكل حاسم، ومن أنها تمثل خطاً واحداً من خطوط المعنى التي تضمنتها الظاهرة الأولى، من غير أن تكون قادرة على تجسيدها بتمامها، وذلك، لأنها تشكل تجسيداً للظاهرة القرآنية و لإسهامات العلماء والفقهاء والمتكلمين.

وبالنتيجة فإن مفكرنا قد خلص إلى عدد من النقاط الأساسية التي تُعدّ فيصلاً فارقاً بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية. وبطبيعة الحال فإنه يعرف أن علماء الكلام والفقهاء لا يمكنهم أن يوافقوا على هذا التمييز؛ لأنه يفرّق بين كلام الله المطلق، وبين كلام وتفاسير رجال الدين لكلام الله، بكل ما يعنيه موقفهم من إخفاء مسافة المعنوية بين المعاني المفتوحة للقرآن، وبين المعنى المطلق للتفسير في المذهب الاعتقادي:

---

[١] اركون، الأنسنة والإسلام، ص٣٥.
[٢] اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٩٩، هامش (٢) .

أولاً: من الناحية اللغوية، يلحظ أركون فرقاً بين الظاهرتين، فثمة ما يميز القرآن سواء على صعيد المعنى أم الأسلوب أم النحو أم البلاغة، فالمجاز يؤدي دوراً حاسماً في بنية الخطاب القرآني، ويسمح بتغيير الوقائع الوجودية اليومية ويصّعدها فيجعلها مُتسامية، ويتأسس بذلك وعي إسلامي جديد.

ثانياً: من الناحية السيميائية أو الدلالية، توجد خطة معينة من أجل توصيل الرسالة التي يتضمنها الخطاب القرآني، فالله هو الفاعل المرسِل، والرسول مكلف بتبليغ الرسالة.

ثالثاً: من الناحية التاريخية، خلع القرآن التعالي على أعمال النبي الكريم وممارساته، مما جعلها متسامية ومرتبطة بالله، ومن ناحية تاريخية فإن الظاهرة الإسلامية مَحت أسماء الأماكن، والتواريخ، والأحداث الفردية بحيث لم تعد مهمة، ونزعت عنها صفة التاريخية، وأصبح من واجب المسلم أن يربط ما في كل هذا العالم بالخالق المطلق، وأن يلتزم أحكام القرآن المتعالية فوق التاريخ.

رابعاً – الانغلاق العقائدي وتأسيس المعتقد الأرثوذكسي (السراطي):

بحث أركون كثيراً مفهوم النصّ الرسمي المغلق، وقصد به القرآن أو خطاب الوحي الذي أصبح مُصحفاً أو كتاباً مُدوناً يتصف بالرسمية والمرجعية النهائية بالنسبة للمسلمين. وكان – ولا يزال– مسؤولاً عن تجليات العقل الإسلامي داخل الظاهرة الإسلامية، كما أنه كان السبب المباشر وراء تلك العملية البطيئة التي لا تزال مستمرة في تكوين المعتقد الديني، والذي سرعان ما بدأ – ولأسباب عديدة ومعروفة في التاريخ الإسلامي خلقت انقسامات سياسية وعقدية– يتخذ خطوطاً تتوازى وتتقاطع في الوقت نفسه، وامتدت لتُفضي إلى تشكيل مذاهب وفِرق أنتجت تراثات عديدة، مع أنها تنتمي إلى الحضن الدفيء للتراث الإسلامي بالمعنى الكلّي، إلاّ أنها تمايزت عن بعضها البعض على أنحاء ومديات بعيدة، مُخلّفة تراثات مذهبية خاصة، ومشكلّة أدبياتها النصوصية الأصولية الخاصة الممتدة تاريخياً.

قبل الولوج في تفصيل الجزئيات الخاصة بتكوين كل من الاعتقاد الديني والنصّ الرسمي المغلق، وشرح المعطيات الخاصة بتشكيل الأرثوذكسيات الرسمية الخصوصية المسؤولة عن الاعتقاد الإسلامي منذ القرون الوسطى وإلى الآن، قبل هذا وذاك، ينبغي – كما يشير أركون– تعميق مديات التفكير في كل " تلك المسافة الزمنية والمعنوية التي تفصل بين المكانة اللاهوتية لكلام الله من جهة، والمكانة اللغوية، وبالتالي البشرية للخطاب النبوي من جهة أخرى، وهذا يعني أن هناك فرقاً بين كلام الله المحفوظ في اللوح المسطور في السماء، وبين التجليات

الجزئية ذات الوساطة البشرية لهذا الكلام على الأرض، والتي تتجسد بالتوراة والإنجيل والقرآن. ثم هناك مسافة أخرى زمنية ومعنوية تفصل بين الخطاب النبوي من جهة، وبين تفسيراته وشروحاته العديدة المؤلفة على امتداد القرون والعصور منذ ظهور التوراة والإنجيل والقرآن، وحتّى اليوم، من جهة أخرى"[١].

هذا موقف يعوزه، بنظري، التوضيح، لأنه تترتب عليه نتيجتان منطقيتان تنطويان على مستويين معرفيين: النتيجة الأولى: تتصل بالمعرفة التاريخية للخطاب القرآني المتجذرة في الواقع المعيش، والمحدودة أو المُحددة باللغة ومواضعاتها ودلالاتها الحافة والمجازية وأقصى ما تعطيه من خيال رمزي، وهذه ليست منفصلة عن الفاعلين الفرديين من البشر، وبالتالي فإن كل أتباع ومُنتجي وشارحي ومفسري المعتقد ممن يوصفون بالصراطيين أو الهرطوقيين ومُصممي المذاهب ومؤصلي الشريعة، وكل من لفّ لِفهم من المؤمنين أو المسلمين العاديين، من السالفين واللاحقين والشهود، والذين في الغيب في بطون أمهاتهم إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. كل هؤلاء مجبرون على الوقوف عند مستوى معرفي ما بخصوص الخطاب القرآني، ومقيدون بقيدين، هما: قيد التاريخية والآنية التي تخصّ المعنى والتفسير، وقيد اللغة البشرية المحدودة المعاني والألفاظ والدلالات بطبيعتها، وما يفرضه أو يسمح به هذا القيد من علاقة معرفية بين الفكر واللغة.

أمّا النتيجة الثانية، والمنطوية على المستوى الثاني من مستويات المعرفة، فشأنها أنها أكثر تعقيداً؛ لأنها تتحدث عن المسافة الشاسعة بين المكانة اللاهوتية لكلام الله، وبين المكانة اللغوية التي يسطرها البشر عبر التفسير والتأويل، وكل العمليات التكرارية للمقاربة المعنوية. هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنها تثير مشكلة إيبستيمية بشأن المسافة المعنوية بين الخطاب النبوي البدئي(القرآن)، وبين كل الديباجات التفسيرية والتأويلية المستمرة طِوال قرون عديدة.

ماذا يعني كل هذا؟ في الواقع، هذا يُثير المشكلة المعرفية التي تتعلق بالمعنى والحقيقة. إن العلماء التقليديين في الإسلام، مثلاً، يحتكرون مراقبة العقل الديني، ويتناولون المسائل المدروسة الخاصة بالإيمان والمعتقد داخل إطار السياج الدوغمائي الذي صمموه هم بأنفسهم، ولا يذهبون، نحو إدراج النواة العقائدية للايمان بالمنزلة المعرفية للوحي، والبنية القصصية التاريخية للخطاب الإيماني والخطاب النبوي، في حدود التحليل اللغوي والدلالي والتاريخي

[١] اركون، نحو نقد العقل، ص٣١٧.

والأناسي، والبُعد المؤسس للأنّاسيات الثلاثة من قبيل (العنف المقدّس، الحقيقة، واللغة) و (التاريخ، الفكر، الوحي) و(الحقيقة، الدين، المجتمع والسياسة) [١].

يُقرر أركون أنه في لحظة الخطاب القرآني الشفهي، كان كل من اللغة والفكر مرتبطين بشكل مُباشر بالواقع المَعيش، ولكن ما يُلاحظ أن التفاسير التي دوّنت في فترات الظاهرة الإسلامية (الكلاسيكية– السكولاستيكية– الراهنة)، قد عالجت تشكيلات وتصورات ذات أُصول متنوعة ومختلفة، وكان هؤلاء يربطون هذه التصورات التي تخصّ أزماناً أخرى بالآيات القرآنية، التي تُستخدم كذرائع تمكّنهم من أن يقولوا ما يريدون قوله، لا ما تريد هذه الأيات قوله، ويحمّلونها ما لا تحتمله[٢].

وهكذا فقد جرى، بنظر أركون، تصميم منهج على صعيد كل من المعنى والحقيقة، من خلال العمل الدؤوب المكرّس نحو النصّ الرسمي المغلق الذي يشير إلى" مفهوم تاريخي يدل على عمليات بلورة حصلت تاريخياً"، على النصّ القرآني وتبيّن كيفية حصوله التاريخي. وكيف " تحوّل إلى ذروة عليا للهيمنة والسيادة والمشروعية في كل المناطق التي انتشر فيها الدين الإسلامي"[٣]، بعد أن أصبح مرجعاً مثالياً، مطلقاً ليس فقط لجميع المؤمنين، وإنّما أيضاً بالنسبة لرئيس الدولة وكل المؤسسات التابعة له[٤].

إن المؤرخ حتى ولو كان بمقدوره الوصول إلى تعديل يخصّ تاريخ الإغلاق الرسمي للنصّ القرآني، فإنه يجد صعوبة برأي مفكرنا في التمييز بين الماقبل/ والمابعد، التي سوف تُحافظ في الواقع على كل صحته وضرورته فيما يخصّ مكانة المعنى الناتج عنه، وشروط إنتاج هذا المعنى. ففي مرحلة ما قبل الإغلاق كان الاستشهاد بنصّ ٍ أو نسخة غير مثبتة في المجموعة التي لا تزال مفتوحة، يتيح للمسلمين فتح مناقشات تجديدية ومُبادرات اجتهادية غنية: كتلك التي حصلت بين النحويين الأوائل، والقضاة، والصوفيين، والمعتزلة، والفلاسفة، وغيرهم من المفكّرين الأحرار.

كانت تكفي نظرة واحدة إلى تنوّع القراءات والروايات التي أوردها الطبري في تفسيره، لكي تشهد، بنظر أركون، على كثافة وغنى السياقات الثقافية التي استمدّ منها معلوماته، وأيضاً على الضيق أو التقلّص الذي أسهم الطبري نفسه في فرضه عن طريق تكريس بعض الخيارات وحذف بعضها الآخر، بهدف بلورة العقيدة الأرثوذكسية[٥]. وهكذا، فقد ذهب اهتمام أركون على

---

[١] أركون، الأنسنة والإسلام، ص١٥٨–١٥٩، أيضاً: أركون، التراث والموقف التساؤلي النقدي، ص٤٧.
[٢] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٧.
[٣] المصدر نفسه، ص٣٤٠.
[٤] المصدر نفسه، ص٣٤٠.
[٥] المصدر نفسه، ص٣٣٧.

هذا الصعيد نحو محاولة مقاربة الخطاب القرآني انطلاقاً من مستويين مختلفين. المستوى الأول: الخطاب الشفهي، أما المستوى الثاني، فهو النصّ القرآني المكتوب، أي المُدوّنة الرسمية المغلقة التي جاءت تتويجاً لعملية جمع الآيات القرآنية في المصحف، وتحققت بعدها عملية الانتقال من الثقافة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة.

لقد أدرج أركون في هذا الخصوص بعض المؤلفات الكلاسيكية المسؤولة عن بلورة المجالات والأعمال الأربعة التالية في تاريخ الإسلام، وهي وإن لم تكن مسؤولة وحدها حصراً عن ذلك، إلاّ أنها أسهمت إلى حد كبير في هذه البلورة. وهذه المجالات هي: تتميم وإقرار محسومية شرعية النص الرسمي المغلق، وتكوين المعتقد الديني، وتأسيس الأرثوذكسيات الإسلامية، وتشكيل ما يُدعى عموماً بالتراث الإسلامي الحي. ويذكر من أهم هذه المؤلفات: "تاريخ الطبري، وتفسيره"، وكذلك "رسالة الشافعي"، ثم كتب الحديث: للبخاري، ومسلم، والكليني، وابن بابويه، وأبي جعفر الطوسي. فكل هذه الكتب "لعبت تأثيراً حاسماً على العملية التاريخية لتشكيل الأرثوذكسيات الإسلامية المتنافسة لاهوتياً وسياسياً، ثم تحوّلت كتب الحديث سريعاً بدورها، إلى مدّونات رسمية مغلقة، واحتلت المكانة الثانية من حيث الأهمية بعد القرآن، بصفتها من الأصول"[١].

إن جزءاً من جهد أركون ذهب نحو مُحاججة تاريخية ما تعتبر أن الإلزام الذي رافق النصّ الرسمي المُغلق وما تبعه من نصوص أخرى، إنّما جاء من قِبَل السلطة الرسمية. وجادل أن هذه النصوص قبل مرحلة تثبيت النصّ كانت" لا تزال عُرضة للنقاش لمعرفة الصحيح الموثوق من غير الصحيح"[٢]. أما وقد حَسمت السلطة أمر إنفاذ هذه النصوص، بما هي نصوص صحيحة لا يعتريها الشك، فإنها سرعان ما رُفعت إلى مرتبة التقديس فوراً، وأصبحت الممثل الشرعي الوحيد للذروة العليا للمشروعية الإلهية لكونها مطابقة للاعتقاد بالتمام[٣].

كان هذا الحدث، وما تلاه من تبلورات، مسؤولاً من الناحية المعرفية عن تكوين المعتقد الرسمي في التراثات الثلاثة: (السنيّة والشيعية والخوارجيه)، وعن تشكيل إبستيمية خاصة لكل أنظمة الفكر الخاصة بالعقول الإسلامية الأرثوذكسية المتنافسة داخل التراث بالمعنى الكلي. لقد تأسس خطّ مذهبي عام يزعم فرقاؤه الفرعيون إنه الإسلام الصحيح، من وجهة نظرهم. والواقع أن مشكلة الأرثوذكسية، بالنسبة لأركون، مشكلة كبيرة؛ لأنها تثير إشكاليات مُستمرة،" فالمعنى الإيتيمولوجي الأصلي لها يعني الخط المستقيم أو الصحيح، والمعنى المصطلحي الديني يعني أن

---

[١] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢٠٠.
[٢] المصدر نفسه، ص٣٣٦.
[٣] المصدر نفسه، ص٣٣٦، هامش١،٢، ص١٥٩، هامش ٣.

هناك إسلاماً وحيداً مُستقيماً صحيحاً، هو إسلام " أهل السنة والجماعة" بحسب السُنّيين، أو إسلام "أهل العصمة والعدالة" بحسب الشيعة، أو إسلام " المُحكّمة أو الشراة" بحسب الخوارج. وكلما سيطر أحد هذه الاتجاهات في منطقة ما أو بلد ما فرض نفسه الإسلام الوحيد الكلّي، وحذف ما عداه أو اضطره للتستر والاختفاء في أحسن الظروف"(١).

إن المشكل الأكبر هو أن الأرثونكسية تتحول إلى" أيديولوجيا للهيمنة والسيطرة على الآخرين وعلى المجتمع ككل. وهذا يعني أن الأرثوذكسية التيولوجية تتحول إلى أيديولوجيا شأنها شأن بقية الأيديولوجيات، وبالتالي يمكن نقدها(من الناحية النظرية بالطبع)" (٢). وبحسب أركون، فإنه إذا ما أتيح للتحليل التاريخي والاجتماعي أن يأخذ مداه المعرفي، بالشكل الصحيح، يمكن لدارس الفكر الإسلامي أن يُدرك بأن العقائد الدينية " الصحيحة" لم تتشكل دفعة واحدة، كما يتوهم معظم المسلمين اليوم، ففي فترة الإسلام الأولى لم يكن هناك مذاهب سنيّة وشيعية خوارجية بالمعنى الذي نعرفه اليوم. وينبغي لنا– بحسب أركون– أن "نخرج من هذا الوهم، لكي نشكل معرفة تاريخية عن تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الإسلام. لا معرفة أسطورية خيالية كما يحصل اليوم. وحتى الآن لم تُنجَز الدراسات العلمية الموثوقة لكي نعرف كيف تشكلت العقائد الأرثوذكسية الأساسية في الإسلام بشكل تدريجي ومُتدرج وبطيء، ومن خلال كل أنواع الصراعات والمنافسات السياسية وغير السياسية"(٣).

ترتب على عملية توحيد النصّ القرآني نتيجة هامة مؤداها: أن التراث صَادَقَ على هذا التوحيد طوال قرون، ولم يعد بمقدور أي أحد " العودة إلى النصّ القرآني المفتوح (أو المنفتح)؛ (لأن) العمل الذي قام به المسلمون الأوائل في إغلاق النصّ القرآني بشكل نهائي، لا رجوع عنه من الناحية التاريخية"(٤).

يُبرز مفكرنا مُقتضى العودة إلى دراسة الظروف والمُعطيات المسؤولة عن تشكيل المعتقد الإسلامي، ولزوم الدخول في الفحص التاريخي لكل المُلابسات التي رافقت نشأته. ووجد في هذا الخصوص كيف أن هذه المسألة الخطيرة ابتعدت عن كل ذلك الفضول المعرفي العلمي، ونأت عن مسؤولية التفكير النقدي الحرّ، على غِرار تلك الفترة الكلاسيكية الأولى، المتصفة بالتعددية الثقافية والعقائدية. ولم يقتصر الأمر عند هذا الحدّ فقط، بل إن المسلمين دأبوا على ألفة واعتياد الكتابات المكرورة ذات الصبغة المدرسية المُضاعفة، من الملخصات الختامية وتجميع

(١) أركون، الإسلام والحداثة، ص٣٥٠.
(٢) المصدر نفسه، ص٣٥١.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٥٢.
(٤) المصدر نفسه، ص٢١٣.

المنتخبات من المعارف، فضلاً عن المصنفات المختارة من المعارف الجديدة المتجمعة في الحقبة بين (٨٥٠ -١٤٠٠ هـ/١٤٤٦-١٩٨٠م).

كان ثمة في البدء مُكوّنان رئيسان مسؤولان، بنظر أركون، عن تأسيس المُعتقد الإسلامي: فمن جهة، برز: الخطاب النبوي التأسيسي الذي شمل: (الوحي، والقرآن، والحديث)، ومن جهة أخرى، برز ما يُسمى بالمخيال الإسلامي/ العقل، الذي أصبح مُجنّداً في خدمة المهام التأويلية لهذا الخطاب بالذات. وعندئذ يمكن فهم أن عملية تفسير هذين المكونين، تهدف دائماً إلى تعميق معرفتنا بآليات إنتاج المعنى، وتحولاته في مُجمل خطوط المعتقد الإسلامي[١].

تسمح عملية الغوص في المُعجم اللفظي المُستخدم عبر العبارات الشفهية(القرآن) للنصوص التأسيسية الكبرى، بالكشف عن الدور الكبير الذي أدّاه هذا المُعجم في بناء بنية من التصورات الخاصّة بعملية النمو البطيء للاعتقاد، لا سيما أن هذه المضامين المدّونة والمُقننة " فُرضت على الجميع من خلال العمل البطيء للذات على ذاتها داخل الطوائف المؤمنة. وهذا العمل البطيء والصبور والطويل، هو الذي غذّى ما تدعوه هذه الطوائف الدينية بالتراث الحي"[٢].

يبدو واضحاً أن تحليلات أركون، تذهب إلى أن ثمة نواة صلبة ومُمنهجة قام عليها الاعتقاد الإسلامي، ولم تكن العملية التاريخية– التقعيدية، لهذا الاعتقاد، سهلة ويسيرة، وإنّما جاءت حصيلة أعمال دؤوبة ومُثابرة على طريق الإنجاز المعتقدي وامتدت على مدار القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام على الأقل، وأنجز خلالها التحديد المُغلق لمعنى الإيمان، الفارض نصوصه مرجعيات إجبارية لما سيُصبح، فيما بعد، الإيمان النصوصي المشترك العام، والمقدّس الذي لا يُناقش[٣].

بدأت هذه النواة في التشكل من لحظة المدوّنة النصيّة الكبرى (المصحف)، التي أخذت تمارس عملاً جماعياً متواصلاً، على طريق تشكيل الاعتقاد والمصادقة عليه، وكانت دائماً قادرة على الحياة والإنتاج، فيما يخصّ الاستخدامات الوجودية التي تتعرض لها من قبل المؤمنين الذين " يعيدون تأويل معاشهم الدنيوي في اتجاه الطاعة للقانون الإلهي، ويستخدمون من أجل ذلك تقنيات استدلالية للدمج، أو بالأحرى لإلغاء التاريخية المحسوسة والدنيوية، من أجل

---

(١) المصدر نفسه، ص١٤٧.
(٢) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١١٢.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٣٥ .

توظيفها داخل إطار تاريخ النجاة في الدار الآخرة"[١]. وقد شكّلت هذه النواة، الديباجة النهائية لما يمكن دعوته "بالتراث الحي"، الذي يستمد تجسيده الواقعي، بحسب أركون، من تحقق ثلاثة شروط فيه، أولها: استمرارية ما في النظرة إلى الواقع ومعايير تأويله وتفسيره، وثانيها: ثبات معايير التعيين والفهم والفرز والمقولات، وثالثها: التكرار الوجودي للقيَم الأساسية المكثفة داخل التراث الحي، وهذا الأمر سوف يفرض بدوره ثبات نوع من التحديدات التي تتحكم بالعلاقات الكائنة بين الفكر واللغة[٢].

نهض القرآن– بحسب مفكرنا–، بمهمة ترسيخ الشهادات الحيّة الخاصة بأحداث تكتسي أهمية نموذجية للوجود البشري، وأصبحت نصوصه تُتلى وتُقرأ من قبل المؤمنين الذين يعيدون بصورة مستمرة كلماته، مُشكلين فيها سلسلة مُتتابعة من الشاهدين على النصوص، ومن المفسرين المخلصين لصحة كل الإسنادات الخاصة بهذه النصوص، ليس فقط من أجل التأكيد على هذه الصحة، وإنّما أيضاً من أجل استمرارية العمل والسلوك الذي توصي به هذه النصوص، والملاحظ أن هذه السلسلة تنغلق على مناخ خاص بالمعنى والدلالات السيميائية التي توحي بها نصوص التراث الحي[٣].

يعتقد أركون، بهذا الخصوص، أن الفقهاء المأذونون مارسوا استراتيجيات قراءة مغلقة للقرآن، لوت أعناق نصوصه، ومنعت الكثير من التوسعات والتفجرات المعنوية لآيات الوحي، وتكّونت بفعل ذلك سياجات وأنظمة معرفية ومصلحية ضيقة، قليلاً أو كثيراً، على مُقتضى الفضول المعرفي لدى أصحابها(من فلاسفة، أو فقهاء، أو مُتصوفة)، أو بحسب أغراض إيديولوجية صريحة أو ضمنية، وما ميّز هؤلاء جميعاً أنهم استمدوا حاجياتهم المعرفية من القرآن[٤]. إن كلاً من الفقهاء والمتكلمين مارسوا تفسيراً، ورسموا حدوداً منهجية معينة للمعتقد(فهماً وقانوناً)، حوّلت الخطاب القرآني ذا البنية المجازية المفتوحة على المعاني إلى خطاب معياري، وقانون فقهي وثوقي، بصورة أدّت إلى إلغاء تاريخية القيم الأخلاقية – الدينية، والأحكام الفقهية، وإبعادها عن كل أطر المشروطية الاجتماعية، وربطوها بالأصول الإلهية والنصّ المقدّس لتقرير تعاليها، علماً أن كل هذه الأحكام، تُعدّ الإبن الشرعي للمعطيات الاجتماعية العابرة والآنية، المتأطرة بالبنى والفعاليات الاقتصادية والأيديولوجية[٥]. ويؤكد أركون أن هذه العملية اللاتاريخية المفروضة من قبل السراطيات المأذونة، بحسب كل تراث

---

[١] المصدر نفسه، ص١٣٢.
[٢] المصدر نفسه، ص٢٨٣–٢٨٤.
[٣] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٢٥.
[٤] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص١٨٧–١٨٨.
[٥] أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص١٧٣.

فقهي، استمرت وتواصلت على مدى أجيال إلى يومنا هذا، بهدف التماهي، أو من أجل جعل الماضي الديني أو الثقافي أو السياسي، يتماشى مع هموم ومشاكل الوقت الحاضر[١].

يتبيّن لديّ، الآن، كيف أن هذه العملية المستمرة والممنهجة من لدن الفقهاء والأصوليين، أصبحت مسؤولة عن تقديم نوع من الإسلام الرسمي، بفضل تحديدات وتفسيرات معينة، سرعان ما نشط الفاعلون الاجتماعيون في إسقاط سمة الحقائق الدينية عليها، علماً أن الوقائع تدل على حجم الإكراهات، وضغط الصراعات والخلافات الاجتماعية – الثقافية المرتهنة بمحاولات القبض على السلطة ومُمارستها[٢].إن حقيقة الرسوخ الذي حصل للنصوص المؤسِسة للاعتقاد، سبق وأن دُعِّم بالفعل مع مجموعة من الوظائف العملانية والنظرية التي حدثت، من خلال، ما يراه أركون، عملية "تقنين المجموعة النصيّة الرسمية وإغلاقها نهائيا، ثم تنصيبها كمرجعية عليا أصلية وتأسيسية لكل المشروعيات، وأبقيت بمنأى عن كل التساؤلات النقدية، بعد أن تمّ قبول المجموعة المشتركة للاعتقاد بالإجماع"[٣].

لقد عدّ أركون هذه العملية مُعاكسة لتجربة النبوّة التي شهدت مرحلة سيادة الخطاب القرآني الشفهي، الغنية بالوعود والممكنات العديدة، على صعيدي المعنى والإنتاج الإيماني لتجربة المؤمنين مع الإلهي. وبُعيد مجيء عصر الدولة الملكية في الإسلام مُورس استدعاء واستخدام كثيف لكل الرأسمال الرمزي الذي يقدمه الخطاب القرآني، لغاية تشكيل إسلام رسمي أرثوذكسي وفرضه على المسلمين جميعاً، بوصفه الإسلام الوحيد الصحيح.

ولكن، لماذا هو رسمي أرثوذكسي ؟. يقرر أركون أنه رسمي، بمعنى أنه نِتاج الخيار السياسي الذي اتخذته الدولة أو السلطة الحاكمة، كما أنه أرثوذكسي، لأن الفقهاء المُعتَمدينَ رسمياً من قِبَل السلطة اعتقدوا أنه "بمقدورهم تقديم قراءة صحيحة ومُطابقة لكلام الله، فضلاً عن إمكانية معرفة التراث النبوي بشكل كلي شامل، بغرض استنباط الأحكام استناداً إلى هذين المصدرين الأساسيين: (القرآن والحديث النبوي)" [٤].

وبُعيد القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، كانت الأمور– كما يرى مفكرنا– قد حُسمت نهائياً، عندما وقع اتفاق ضمني بين المذاهب الإسلامية على النسخة الرسمية للنص، كان من أسبابه خشية هذه المذاهب من استمرار الصراع الذي كان يشكل خطراً عليها جميعاً[٥].

---

[١] أركون، قضايا في نقد العقل، ص٥٠.
[٢] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٨٦.
[٣] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٦٢.
[٤] أركون، الفكر الإسلامي، نقد وزاجتهاد، ص٦٤.
[٥] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٣٣٧، هامش ٣. انظر أيضا، أركون، إسلام اليوم بين نهجه المتوارث والعولمة، في كتاب " المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام"، فرهاد دفتري، ص٣٠٨.

بيد أن هذا الأمر لم يمنع، في الواقع، استمرار الانقسامات والخلافات التي" سوف تبقى مُستمرة، ما دامت هذه " الإسلامات الصحيحة"" موجودة[١]. كما أن انغلاقها على تفسيرها الذاتي الخاص للحقيقة المطلقة التي تنبثق من تفسيرها(الصحيح) للإسلام[٢]، جعلها جميعاً تسعى، بشكل محموم، إلى إبراز نجاعة ومصداقية اعتقادها، وإدعاء تطابقه مع هذا الإسلام، الذي تدّعي تماثله مع الحقيقة الإيمانية، وذلك من دون بقية المذاهب الأخرى[٣].

إن ما نعرفه الآن– بحسب أركون–، هو أن عملية بلورة الإيمان الإسلامي المذهبي، وإنجازه، قد تطلبت أشواطاً زمنية تهادت بشكل تدريجي– بطيء وصعب استمر طوال قرون، الأمر الذي يثبت أن مفهوم الإيمان، في حقبة ما قبل التشكل المعتقدي، المنغلق، والدوغمائي، هو غير مفهومه في مرحلة ما بعد هذا التشكل[٤].فثمة مساحة خصبة وحرّة، بنظره، تحققت قبل الاتفاق الضمني على النصّ، وقبل تشكيل المعتقد الخاص بكل فرقة من الفرق. أما وقد أصبحت لدينا نصوصٌ مُلزمة وإجبارية، فلم يعد ممكناً الرجوع إلى الوراء. وبطبيعة الحال لا يمكن للباحث – كما يبدو– إغفال الوقائع التاريخية التي حصلت قبل لحظة تشكيل التراث وانغلاقه كلياً، ولا كيف أن هذا التراث درج على أن يُقدّم للمؤمنين الضمانة اللاهوتية و(العلمية) في آن معاً لنظام الحقيقة، بالطريقة التي يؤثر فيها بصورة فاعلة في ملايين المسلمين.

لقد تزامنت، كما يبدو، مع عملية بناء المعتقد، عملية أخرى تخصّ آليات ومنهجيات وأنظمة بإستمرار تعمل على تخليق عقل إسلامي نسقي ومغلق، متوافقاً مع كل التصميمات الخاصة بالمعتقد، ومتداخلاً معها من جهة، ومُشرفاً على سلامة واستمرارية هذا المعتقد وتجذره في الوعي الديني للإنتاج، فضلاً عن مصادقته أو عدم مصادقته على كل ما أُنتج، وما يمكن أن يُنتج في سياق المعتقد، من حيث اتفاقه أو تعارضه معه على المدى، من جهة أخرى.

هذا العقل الإسلامي الممثل لهذه الأنساق المذهبية، التبشير بالخلاص الإيماني الصحيح، من وجهة نظره، كما أنه شرع دائماً في بلورة الأفق الديني للناس؛ لأنه يولّد معاني متوافقة مع المصالح المباشرة لكل فئة من الفئات المتصارعة، من أجل التفوق والرئاسة على الفئات الأخرى أو المذاهب الأخرى"[٥]. ومع ذلك فإنه لا يقرّ، لغيره، بنسبيته واحتماليته، ويقدم نفسه مُتعالياً على التاريخ، وأنه يمتلك بالتمام الحقيقة النهائية التي تجلّت في النصّ القرآني[٦].

---

(١) اركون، الإسلام، أوروبا، الغرب،ص١٩٣.
(٢) أركون، نحو نقد العقل، ص١٧.
(٣) أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة،ص١٣١.
(٤) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص،٣٥٣، هامش (١).
(٥) أركون، نحو نقد العقل، ص١٣٣.
(٦) أركون، تاريخية الفكر الإسلامي،ص٩٥.

وبحسب إجرائيتي، التفكيك والتأويل، الخاصتين، بعمل أركون، فإن التحليل ينبغي له أن يبلغ مداه الذي يفرضه الموقف الإبيستيمي للباحث، للكشف عن ظروف نشأة الانغلاق العقائدي الآيل إلى إنسداد تلك الخطوط والمسارات وانحسارها. وبخصوص الخطاب القرآني الغني بالجدل والحجاج والدعوة المستمرة إلى طاعة الله ورسوله، والمُعبأ بالوعود للذين استمعوا إلى قول الحق وأمنوا به، والوعيد لكل المعرضين والمنافقين والمشركين، فقد انفتحت ملامحه اللغوية على كل الفضاءات الممكنة للمعنى[١]، وقدّم أفقاً ميتافيزيقياً يخص إبراز القيمة الخاصة (بالدين القُوى)، السابقة على مرحلة التشدد العقائدي الرامي إلى سجن الخطاب وإغلاقه. وهكذا فقد كان على الإنسان، وفق هذا الأفق الميتافيزيقي، أن يعي أوضاعه، في هذا العالم، من خلال فهمه للقرآن، الذي يعمل على بعث نوع من نظر الإنسان إلى ذاته وإلى العالم[٢].

لم يسمح العمل الدؤوب الخاص بقوى التشدد العقائدي الشارعة في إنتاج ترسانة من الأحكام الفقهية والشرعية، وفرضها قواعد دينية وقضائية وأخلاقية، تقيس قداسة أعمال المؤمنين، لم يسمح باستمرارية حالة الانفتاح السابقة، فقد حصلت أثناء ذلك عملية امتلاك للمكانة اللاهوتية والروحانية للقرآن، من قِبل الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين الذين أنزلوا من " قيمته واختزلوه إلى مجرد تميمة أو تعويذة يبتهلون به ويسجلونه، ولكن قليلاً ما يقرؤونه بشكل حقيقي أو يتأملون فيه باعتباره نصاً خاصاً بذاته، ومُستقلاً عن الاسقاطات والتلاعبات التي قامت بها الطوائف الإسلامية المُفسّرة له، وبخاصة منذ أن حصل الانتقال من مرحلة الخطاب النبوي إلى مرحلة المدوّنة الرسمية المغلقة"[٣]. ويعتقد أركون أن هذه العملية المذكورة سهّلت طريق الدخول في عهد التفسير والشروحات، وشروح الشروحات على المدونات التأسيسية، التي أعفت المسلمين– كما يبدو–من مسؤولية القراءة المجددّة للمصادر الأولى المتمثلة أولاً، في القرآن. وهكذا فإن أئمة المذاهب أقاموا حجاباً حاجزاً يفصل بين المسلمين والقرآن، وعملوا على إحلال إسلام المؤسسة المذهبي المُبلور والمطبّق من قِبَل المفسرين القدامى، محلّ التفسير التاريخي والنقدي لنص القرآن ذاته، فيما المسلمون يتوهمون أنهم بهذه العملية يقومون بعودة إيجابية إلى الإسلام الأصلي الأول[٤].

لقد تمّ الاكتفاء، كما يرى أركون، بالمؤلفات المكتوبة والمنشورة، المسؤولة عن تشكيل الذروة العليا للاعتقاد، فأصبحت معيناً ينهل منه المؤمنون أحكام الدين الصحيح، التي تهديهم إلى طريق السلوك المثالي المستقيم، ويستمدون منها كل مزعوميات الصلاحية الخاصة بالاعتقاد،

---

[١] أركون، الأنسنة والإسلام، ص١٥٨.
[٢] أركون، من مفهوم الإسلام إلى كيف الكلام عن الإسلام، ص٤٧.
[٣] أركون، نحو نقد العقل، ص ٢٤٩-٢٥٠.
[٤] المصدر السابق، ص٢٥٠.

واستمرار إعادة تنشيطه من جديد، لكي يفرض نمطاً ذاتياً من الاستمرارية المعيارية الإسلامية، التي تعتبر أن صلاحيتها مُستمدة بالتمام من القرآن والسيرة النبوية[١].

إن ما يهم مفكرنا، الآن، هو كشف أبعاد الوهم الذي يعتور المسلمين، والخاص بزعم التواصلية والاستمرارية للمعنى الذي تكفلت به مجموعة النصوص التفسيرية الثانوية، التي انحصرت وظيفتها في إقرار وتأييد هذا الوهم بالتواصلية، بين المعنى والقوانين الموحى بها، وبين التفاسير والاسقاطات المتراكمة في التراث الحي الخاص بالأمة المؤمنة. علماً أن النصّ القرآني يمتلك بنية لغوية محركة للوجود بصورة دائمة، ويمكن ترجمتها إلى تجسيدات وجودية مفتوحة، عديدة ومُتغيرة[٢]؛لأن هذه البنية من شأنها أن تفتح التأويل على طبقات ومستويات كثيرة من المعاني الجديدة والمُجدِّدة.

لقد اقتصر دور العقل الإسلامي على مجرد الفهم البسيط للنص المقدس، أي الفهم من أجل الإيمان فقط من أجل الفهم، وهذه المعادلة تشكل ما يسميه بول ريكور(Ricoeur)(١٩١٣-٢٠٠٥) بالدائرة التأويلية المغلقة على ذاتها، أو "الحالة التأويلية"، وهي نفس الدائرة التي تضم كل التراثات المتعالية والمتخذة الإيمان وكنموذج أعلى أبدي لا يتغير ولا يتحول[٣].

وبالنتيجة فإن أي انزياح، مقصود أو غير مقصود، عن تنكّب هذه المسؤولية الفكرية، معناه أن الجميع يبقون سجناء تلك المواقع اللاهوتية الموروثة عن حقبة القرون الوسطى[٤].بيد أن مثل هذا التأويل لا يستقيم عند أركون إلاّ عند الشروع في مهمة تفكيك الظاهرة الإسلامية، لأن مثل هذا التفكيك يقدم لنا "إطار التحليل والتاويل لكل أشكال الخطاب الإسلامي ومستوياته"[٥]، قديماً وحديثاً، لأنه، بنظر بو دومة، يمثل عند أركون آلية مهمة لاختراق وتعرية طبقات النص التي حاولت الاختفاء من وراء التشكيلات الإيديولوجية المتنوعة[٦].

وبخصوص الإسلاميين المعاصرين، يرى أركون، أن تفكيرهم لم يتمكن من تجاوز المواقع التي شغلها الإسلام التقليدي. وبالرغم من مزاعمهم حول رفض فكرة التقليد، إلاّ أنهم بقوا مُصمّمين على الفهم الحرفي اللاتاريخي للقرآن[٧]؛ولذا فإن عمل التأويل سوف يتجه ابتداءً نحو كل المواقع الصلبة للاعتقاد، كما يسيّرها العقل الإسلامي، وطريقة تعامله مع النصوص، لا سيما مع القرآن الكريم. وهذا من شأنه أن يكشف لنا على حدّ البداهة، أن كل الأدبيات التفسيرية

---

[١] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص،١٣٠-١٣١.
[٢] المصدر السابق، ص٤٧.
[٣] تفيفحة، رمزي، معقول الأصيل، واللغة الرمزية. الفاتحة. رهانات المعنى (قراءة محمد أركون نموذجا)، ص١١٧.
[٤] أركون، الإسلام، أوروبا والغرب، ص ١٩٣.
[٥] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٣٤٤.
[٦] بودومة، عبد القادر، النص وآليات القراءة. محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، ص١٠٨.
[٧] ميشيل هوبنك، نحو تاريخ للافكار الإسلامية، ص٣٥.

والتأويلية، هي نتاج عقل بشري نسبي وتعددي، بدليل أن كل عقل اتكأ على مجموعة من المسلمات والمرجعيات التي أطّرت عمله[1].وعليه، فمن غير الممكن الدفاع عن مسألة الصحة والاستقامة، وأيضاً مسألة الحقيقة، كما يدّعيها كل مذهب إسلامي، يزعم " قدسنة التراث" الخاص به، هذه القدسنة التي ظلت فعّالة في الوعي الإسلامي، إلى يومنا هذا.

إن التفكيك، بما هو عملية إجرائية يتخذها الباحث في منهجية التأويل، بمقدوره، كما يذهب أركون، أن يخلص إلى بناء معرفة صحيحة بالظاهرة الإسلامية، وقبلاً بالظاهرة القرآنية، كما ويمكنه أيضاً تجاوز الوهم الساذج بحالة التطابق التام بين التفسير والقصدية الكلية لمعاني النصوص ودلالاتها[٢].

سوف يتأكد لنا في التو، أن هذه الخطوة التفكيكية التأويلية في استراتيجية أركون، هدفها محاولة إعادة كل الاحتمالات القديمة الأولى، وبنائها من جديد، من جانب، ومن جانب آخر، وضع احتمالات جديدة واختيار أنسبها للعصر، ولذلك فإنها تُعدّ خطوة مفصلية في تاريخ الفكر الإسلامي، نحو إعادة فهم كل المسلمات المعرفية الضمنية والاعتقادية التي ما زالت تؤثر تأثيراً كبيراً على كتابة المسلمين لتاريخ (الإسلام)، والذين – كما يبدو– لا يميزون الفارق بين ما فرضه العقل الإسلامي مدعوماً من السلطة في مراحل تشكلاته التاريخية المحسوسة، على تصوراتهم للمعتقد في ماضيه القريب والبعيد، وبين ما يسمح به الخطاب القرآني من احتمالات كثيرة، وما يفتحه من آفاق عديدة، مُجددة للتأويل والتفكير، ومن معاني احتمالية وابداعات رمزية[٣].

من الواضح للباحث أن مفكرنا، في الواقع، يبدي إخلاصاً وحماساً في مشروعه هذا، لعملية الشروع في تجديد الإجتهاد في عالم الإسلام المعاصر، الذي يمكنه أن يؤدي إلى تفكيك كثير من(الحقائق) التي اعتادها المسلمون، سيما أن هذا الاجتهاد قد سبق له القيام بدور حضاري وفكري كبيرين، كما يبدو لي أن من جملة مشغوليات أركون محاولة إرساء تفكير جديد يتعلق بموضوع لا تتنكبه إلاّ القلة من الدارسين، ويخص إعادة ترسيم العلاقة بين الله والبشر، من خلال تصور الألوهية ذاتها، حيث أن أركون يحاول أن يوفق، كما يبدو، بين "الشعور بالألهي"، والقبول بنتائج الأركيولوجيا والتفكيك لنصوص المقدسة.

ولكن هذه المسألة تثير، برأي هاليبر، مشكلة التماسك المعرفي لبرنامج أركون، من خلال تشديده عل الطابع المفتوح وغير المكتمل للنص القرآني، واحتياجه إلى التأويل المستمر،

---

[1] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص١٩٩.
[٢] الشعلان، عبد الوهاب، محمد أركون. تحليل الخطاب الديني المقدسي، ص٧٦.
[٣] أركون، قضايا في نقد العقل الديني،ص٧.

لأن التوتر القائم بين المعطيات النصّية التي لها سياق تاريخي، وبين الحقائق (الشاملة والسامية) لدين تتجاوز حقائقه التاريخ الاعتيادي للبشر، يجعل الجهد التأويلي ضرورياً، بنظر أركون، الذي يجعل التأويل يتماشى مع الاجتهاد التقليدي، ولكنه يخضع لشروط الفكر العلمي المعاصر ويشكل نقداً للفكر الإسلامي[1].

شدد أركون، في هذا الخصوص، على أن الرؤى الثقافية والاعتقادية الموجودة في أرض الإسلام اليوم، لا يمكنها في أغلبها إلا القيام بعملية اجترار واستعادة الرؤى التي أنجزت في الفترة الكلاسيكية، من دون أية إضافة، ويبدو أنها منعت وتمنع ذلك النوع من المبادرات العقلية الجديدة الخاصة بتراث الإسلام، وتحول دون مناقشة المشاكل التي يطرحها الإسلام، من حيث كونه أنموذجاً معيارياً أعلى للوجود، لكنها من زاوية ثانية، لا تكف عن الترداد العفوي والسطحي بصحة هذا النموذج المعياري، وفي كثير من الأحيان يأتي هذا الأمر في سياق عمليتي الاستغلال والاستملاك الصريحين للنصوص الاعتقادية وللإسلام بمجمله، من قبل الحركات السياسية على الصعيد الإيديولوجي[2].

استنتاجاً على ما سبق، يتأكد عزم مفكرنا، على تقديم رؤيته الخاصة لمهمة التجديد والاجتهاد، المتمثلة في التأويل الذي يتكئ على حقل معقد وشائك من منهجيات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، ولكن هذا الخيار المنهجي لم يأتِ من جهة حماسة المثقف بقدر ما جاء من جهة المفكّر المتأني، بعد مُعاشرة طويلة لكل الفِكر الإسلامي، في كافة حقباته التاريخية، أي من حالة الفهم العميق لهذا الفكر والوقوف على حالته التاريخية الآيل إليها. وفي هذا العمل، فإنه، يريد أن يقدم إضافة منهجية وتحليلية، غايتها تنظيم المُعطى التراثي والحكم عليه في ضوء إشكالات جديدة، وهذا غير ممكن قبل الفروغ من إشكاليات الأمس وامتداداتها في آنات زماننا.

لقد بقي المُعتقد الجزمي المُبلْور من قِبَل العقائد والمذاهب الخاصة، ينأى بها عن المواقع النقدية والأبحاث العلمية، لكي " لا تتزعزع فكرة الاستمرارية والتواصلية مع المعنى والحقيقة الخاصين بالصحة والإيمان، لا سيما التماثلية المفترضة بين الحالتين الشفهية للخطاب القرآني، والحالة الكتابية، والاستمرار في حذف كل مناطق " المستحيل التفكير فيه" أو " اللامفكر فيه"[3]. وبمعنى آخر، فرض استمرارية الاعتقاد على النحو المذهبي الذي صُمم فيه.

---

(١) هاليبر، رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب "الجهود الفلسفية عند محمد أركون" ص١٤.
(٢) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٧.
(٣) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص١٦٤.

إن هذه الاستمرارية تبقى فارضة نفسها في السياقات الإسلامية، ما لم تقُم هنالك دراسات علمية عميقة، من شأنها تفكيك وإعادة تأويل كل المُعطيات التاريخية الخاصة بكل من المعتقد والتراث في مُجمله، والتي من شأنها كشف الهوّة التي تفصل، "بين التوظيفات الهادمة للدين في مختلف السياقات الإسلامية، وبين الدين بوصفه موضع أمل وتجربة إيديولوجية حيّة للمقدّس والإلهي، وتوجها ًأخلاقياً وروحانياً للحياة اليومية"[١].

ولهذا، فإن تحليل استمرارية الاعتقاد ينبغي أن يخلص، برأي أركون، بعد الانتهاء من كل الخطوات التاريخية والتفكيكية الضرورية، إلى التمييز بين" استمرارية الاعتقاد من جهة، والقطيعة الإيبستيمولوجية والمعنوية مع هذا الاعتقاد بالذات، والحاصلة بالضرورة مع تغيّر السياق التاريخي والأزمان، من جهة أخرى"[٢]. وبطبيعة الحال فإن المبدأ المحرك الذي تقوم به فكرة استمرارية الاعتقاد لدى المسلمين، يجد رحمه في المضامين التي تقدمها أغلب المدونات التفسيرية والتقعيدية، التي قامت بها الجماعة العلمية التاريخية ابتداء من الإسلام الكلاسيكي.

يمكن لهذا التمييز القائم على التحليل والتفكيك، أن تترتب عليه – برأي أركون– نتائج باهرة بالنسبة للفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية، فبفضله يمكن، إدراك كل الانفتاحات المعرفية التأويلية، الفارضة لمهامها ومتطلباتها على الباحث الذي يجد نفسه في صميم الظاهرة الإسلامية، وداخل كل التاريخية الخاصة بالتشكلات العقائدية الراسخة، بكافة خطوطها ومساراتها في التاريخ الإسلامي. إن البحث العلمي، المُحرّر من كل العقائد المغلقة، هو الذي يقودنا إلى الانفتاحات المعرفية الضرورية، والتي سوف تضعنا في حالات وظروف معنوية وثقافية أكثر تجسيداً، ويُيّسر إعادة القراءة التاريخية للنصوص المنتمية إلى الظاهرة الإسلامية[٣]. لكن مفكرنا يبدو، أحياناً، في وضع مُحبط، عندما ينظر إلى أغلب الدراسات والنقاشات النظرية التي تخص الإسلام؛ لأن الناشطين، على صعيد الفكر الإسلامي، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، "لم ينجحوا في تخطّي الحدود التقليدية للإنغلاق العقائدي المدعّمة بانتظام بتيارات نضالية، سواء أكانت وطنية علمانية أم دفاعية دينية. وقلة هم أولئك المفكرون أو الباحثون ذوو الشهرة الكبيرة، الذين يدفعون استقلالهم النقدي، إلى حدّ فتح طريق جديدة نحو الخروج المعرفي الإبستيمي والإيبستيمولوجي من الانغلاق العقائدي"[٤].

خامساً – التفكيك بما هو معرفة وتأويل:

---

(١) أركون، الأنسنة والإسلام، ص ١٦٤.
(٢) أركون، نحو نقد العقل، ص٨٢.
(٣) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٧٥.
(٤) أركون، الانسنة والإسلام، ص١٥٩.

سبقت الإشارة إلى أن أركون أراد، كما أكّد هو نفسه، أن يُقدّم مشروعاً نقدياً كبيراً وجديداً يتناول التراث الإسلامي الحي كله، على نحو يشمل كافة خطوطه واتجاهاته التاريخية، ولكنه لم يشأ أن يبني أحكاماً معيارية، بالصحة أو الخطأ على أي معتقد أو مذهب أو تراثٍ جزئي من تراثات الإسلام، وإنما شأنه أن يحلل ويدرس، من وجهة نظر تاريخية، الأصول والفروع التي تعايشت في التاريخ، وعبّرت عن تجليات العقل الإسلامي في علاقته مع نصوصه ومع تفسيراته وتأويلاته لهذه النصوص. فقد هدف إلى أن يكشف عن سير الوقائع والأحداث والأفكار في التاريخ، وأن ينتزع البداهات الناشطة في الوعي الإسلامي، كاشفاً عن الوجه الآخر، أو الاحتمالات الأخرى للأمور/ والأنساق الفقهية/ والمنظومات الثقافية الدينية/، وجلّ التفاسير الخاصة بالظاهرة الإسلامية الحاجبة لكل الإمكانات المفتوحة التي يُطلقها الحدث القرآني، المعدود أصلاً أولياً لكل التراث الحي، والتي أصبحت حقولاً صلبة من" المستحيل التفكير فيه" أو" اللامفكر فيه"، وهنا عليه أن يداول منهجياً وإجرائياً بين وظيفتي المؤرخ والفيلسوف.

يتوقف أركون، هنا، ليدخل في مواجهة جسورة مع كل الخطابات المضخّمة التي تؤسطر التراث، وتؤبد كل ما هو تاريخي، مستنداً على أرضية علمية موضوعية حاول من خلالها قراءة التراث، وقبله النصّ القرآني، قراءة يحركها البحث والكشف؛ وذلك لإعادة تجديد أصول العقل الإسلامي، وتجديد شروطه النظرية التي تحكمت، ولا تزال، في كل قراءة للقرآن أو التراث، وحاول الكشف عن كل حالات خراب المعنى المُنتَج من قِبَل القراءات التحكمية الدينية النصوصية.

سوف يتأكد للتو أن التحليل الذي قام به أركون ينطوي على تصميم إيبستيمي نقدي في الدرجة الأولى، يتناول الظاهرة الإسلامية والخطاب الإسلامي المرافق لها في مراحلها التاريخية، يمكننا أن نعرف الحقيقة، حقيقة التراث والمعتقد، معرفة علمية، مُحيّدة لكل الخطابات الإيديولوجية. إننا إذا بلغنا هذه الدرجة من المعرفة بتراثنا فسيكون لهذا العمل نتائج باهرة، كما يرى أركون، فأولها: يمكن أن نعرف الحقيقة في نسبيتها التاريخية، وثانيها: يمكننا أن نعرف تراثنا في تاريخيته، وثالثها: وهي النتيجة الأبرز، يمكننا تحرير الوعي الإسلامي وتوحيده. وعندئذ يمكننا الدخول في الحداثة، من غير أن نكون مضطرين إلى التخلّي عن تراثنا، أو أن نُبقيه في حالة صراع معها، كما ويمكن إعادة فهم الإسلام في سياق تاريخه ومجتمعاته، وفي إطار اندراجه في العالم المعاصر.

يُظهر أركون أن الصعوبات التي تواجه العِلم المدعو" بالإسلاميات"،هو أنه لم يُؤمن لنفسه مكانة معرفية علمية مُحددة بدقة، ولذا فإن المهمة العاجلة تقتضي العمل على إنجاز ذلك، وبخاصة أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة تتطلب أوضاعها الراهنة مثل تلك المكانة[١].إن المهمة تنطوي على شكل من أشكال الزحزحة الإيبستيمولوجية في ساحة الفكر الإسلامي التي تتجاوز المواقع التقليدية للإستشراق الكلاسيكي، وكل المنظور الإسلامي التقليدي الذي يهيمن على عالم الإسلام[٢].

إن النقد بوصفه الشرط الجوهري لكل ما هو جديد معرفياً بخصوص الفكر الإسلامي، يتوجه عند مفكرنا، بشكل أساسي، إلى الماضي على أساس إعادة موضعته في التاريخ، بعد أن أدت سيادة العقائد الرسمية إلى دمج التاريخي الاجتماعي في المقدّس" وتحويله إلى وحي"، كما يعتقد د. نصر[٣]. وبهذا الخصوص، فإن أي عمل من هذا القبيل عليه أن يشرع في فتح الطريق لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي يدرس كل تجليات هذا الفكر وكل ما أنتج، مُعتمداً بصورة أساسية على علوم الإنسان والمجتمع الحديثة ومناهجها وأدواتها[٤]، وعندئذٍ يكون بالمقدور، كما يعتقد أركون، "تلبية حاجات وآمال الفكر الإسلامي المعاصر، وسدّ نواقصه وثغراته، منذ أن اضطر هذا الفكر إلى مواجهة الحداثة المادية والعقلية"[٥].

يُدرج أركون، بهذا الخصوص، مفهومي التفكيك والتأويل في إطار الايبستيمولوجيا الخاصة بعمل المؤرخ النقدي، الذي يحلل كلاً من التراث والتاريخ الإسلاميين، أمّا التاريخ، فإن المعرفة العلمية به يمكن أن تكون ممكنة من خلال قراءته قراءة تفكيكية، لأن التفكيك من شأنه أن يخلصنا "من تلك الأوهام الراسخة التي اشتغلت في التاريخ كقوّة ذات أثر حقيقي واقعي، لكنها وهمية في نظر الروح العلمية الباحثة، (وتدلنا على) ما الذي حدث بالضبط حتى تشكلت في الذاكرة الجماعية (في الوعي الجماعي) هذه الصورة المثالية اللاتاريخية للتاريخ الإسلامي"[٦].

وأما التراث، فإن المقاربة النقدية والسوسيولوجية له، لم تقترب بعد، كما يرى أركون، من عقل علماء اللاهوت؛ الأمر الذي يفرض واقعاً، مؤداه، أن هذا التراث يبقى خارج نطاق التفحّص المعرفي، وبالتالي يستمر في فرض نفسه على الهيئة الاعتقادية المقرّة بصلاحيته

---

[١] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٦٥.
[٢] أركون، قضايا في نقد العقل، ص١١٧-١١٨.
[٣] ابو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص١١٢-١١٣.
[٤] أركون، الأنسنة والإسلام،ص١١.
[٥] المصدر السابق، ص١١.
[٦] اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٨١ .

الكاملة، من خلال مصادرات العلماء والفقهاء، التي شأنها تمويه وتقنيع التحولات والانقطاعات الفعلية التي يتعرض لها، ويُمتحن بها، لاسيما في الزمن الحداثي الراهن[١].

لقد استخدم أركون مفهومي التفكيك والتأويل على مستويين، مستوى أول: جاء من موقع ومسؤولية المؤرخ النقدي الذي يهدف إلى الحصول على معرفة تاريخية علمية بالتراث الإسلامي، وعلى أساس أن يُؤَولَ فعل المعرفة إلى فعل تفكيكي في الوقت نفسه. وعندئذ، يبدو أن التفكيك لا يشكل منهجا، وإنما هو بالأحرى إجرائية خاصة، تروم إنجاز معرفة علمية بهذا التراث. ومن خلال مستوى ثان، جاء من موقع ومسؤولية الفيلسوف النقدي التساؤلي، الذي يريد أن يبني على لحظة المعرفة مفهوماً حديثاً للحقيقة.

يندرج مصطلح التفكيك في إطار بعض الجهود والتصميمات الفلسفية في الغرب في الوضعية الفلسفية "لما بعد الحداثة"، وذلك عند فلاسفة مخصوصين، ممن وجهوا نقداً عنيفاً وقاسياً ضد الحداثة والمصائر التي آلت إليها في الغرب، وضد العقل المقرر للفكر المُدرج في سياق المركزية الغربية، وميتافيزيقيا الحضور والتمركز الغربي برمته.

جاء التفكيك بمثابة ثورة أصابت الفكر المعاصر، وأدخلت في سياق تحوّل فلسفي ومعرفي أعم، بدأت بوادره في الظهور منذ مطلع القرن العشرين، وقد تمثّل هذا التحوّل في الفتوحات اللسانية مع دي سوسير(Saussure)(١٨٥٧-١٩١٣)، والثورة الإيبستيمولوجية مع باشلار(Bachelar)(١٨٨٤-١٩٦٢) والوضعيين المناطقة الجدد، والثورة التحليلية النفسية مع فرويد (Freud)(١٨٥٦-١٩٣٩) ولاكان (Lacan)(١٩٠١-١٩٨١)، والثورة البنيوية مع ليفي شتراوس(Strauss)(١٨٦٤-١٩٤٥)، والثورة التاريخية مع فوكو، وأتباع مدرسة الحوليات الفرنسية بزعامة بروديل (Braudel)، وأخيرا دريدا (Derrida)(١٩٣٠-٢٠٠٤)، رائد التفكيكيين بلا منازع[٢].

سعت التفكيكية إلى هدم مزعومية المناهج التقليدية التي تدعي تقديم براهين مُتماسكة بخصوص حل الإشكال في عملية قراءة النصّ والخطاب أو مُقاربة معناه، وهي، من هذه الناحية، تعمل على تفكيك الخطابات، والنظم الفكرية القديمة والجديدة، وإعادة قراءتها وصولاً إلى معرفة ما تخفيه أو ما تحجبه في داخلها، لكي نتمكن من تعميم الدلالات المقترنة بنمط ما من القراءة، يؤكد على تعدد قراءات المدلول بما يُفضي إلى متوالية من الدلالات[٣].

---

[١] ا ركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٥٤.
[٢] دريدا، جاك، الاختلاف المرجأ، ص٥٦-٥٨، أيضا. كاظم جهاد، ص٢٠٠-٢٠٣.
[٣] إبراهيم، عبد الله، معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، ص١١٤.

وإذا انطلقنا من تحديد دريدا نفسه، فإنه لا يعدّ التفكيك منهجاً، وإنّما استراتيجية في القراءة الخاصة بالخطابات الفلسفية والأدبية والنقدية، بطريقة التموضع داخل هذه الخطابات وتفكيكها من داخلها، وبهذا العمل يصبح التفكيك قواعد إجرائية أو تقنية[١]. وهكذا، فالتفكيك يتأسس في الفعل المعرفي من خلال القراءة، بوصفه " طريقة للنظر والمعاينة للخطاب، وإنشاء إستراتجية بديلة للقراءة، أو في مُقارنة النصوص"[٢]، والنظر إلى النص على أنه عبارة عن مركب يتألف من خيوط مختلفة مداخلة مع بعضها البعض. إن من شأن هذه الطريقة الغوص في داخل الظاهرة، والذهاب في العديد من الخطوات أو "الانتقالات الموضعية، إذ ينتقل السؤال فيها من طبقة معرفية إلى أخرى، ومن معلم إلى معلم حتى يتصدّع الكل"[٣].وعندئذ تتم عملية استنطاق خطاب الحقيقة، ونزع بداهاته المخفية بعد تفكيك كل النصوص والحفر في طياتها والكشف عمّا تمارسه من آليات الحذف والاستبعاد والكبت والتحرير لكل المعاني المستخرجة من هذه النصوص[٤].

إن ما يبدو جلياً، هو أن مفاهيم (التفكيك، والتأويل، والزحزحة، وأركيولوجيا المعرفة)، شاخصة وقوية الحضور في فكر أركون ودراساته، وهي بالنسبة إليه تهدف إلى (الأرخنة)، بمعنى إسباغ المعرفة التاريخية على ماضينا وتراثنا عبر مقاربة كل نصوصه ومدوناته، ومن هذا الجانب تبدو(المفاهيم) وكأنها فروض إجبارية بالنسبة للباحث النقدي الحديث الساعي إلى المعرفة العلمية، ولكونها تشكّل أحد المُكتسبات الأساسية للنقد الحديث. بيد أن ما يثير حفيظة أركون، هو المُمانعة التي يُبديها الفكر الإسلامي المعاصر الذي يأبى أن يفكّر بتاريخه إلا بواسطة الأطر الفكرية الخاصة به، والمنتمية إلى نظام الفكر الخاص بالقرون الوسطى[٥]. لأن أركون كان يأمل أن تجد هذه العلوم الحديثة طريقها لدى المفكرين في عالم الإسلام.

ينطلق التفكيك، عنده، من معنى النقد الإيبستيمولوجي التاريخي للتراث، الهادف إلى إنتاج لحظة تأويلية له، من شأنها إعادة بناء المعنى من جديد. إن كل من هاتين الخطوتين (التفكيك والتأويل) ينتمي إلى الثورة العقلية التي ولدتها الحداثة ومنهجياتها، والتي أجابت عن الأسئلة الكبرى التي تخصّ كيفيات إنتاج المعنى في المجتمعات البشرية، وكيف يُنقل ويُستهلك، وفي هذا الخصوص يؤكد مفكرنا،" أن التراث ذاته ليس إلا معنىً واحد من جملة معانٍ أخرى،

---

[١] دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ص٦٠-٦١، أيضا: عصام عبد الله، جاك دريدا، ثورة الاختلاف والتفكيك: ص١٣-١٥.

[٢] إبراهيم عبد الله، وآخرون، معرفة الآخر، ص١١٦. أنظر أيضا، جاك دريدا، الاستنطاق والتفكيك، ص٥٦. أيضا مقدمة هاشم صالح لكتاب الفكر الإسلامي قراءة علمية.

[٣] دريدا، جاك، الكتابة والاختلاف، ص٤٧.

[٤] دريدا، جاك، البنية، اللعب، العلامة، في خطاب العلوم الإنسانية، ص٢٣٠-٢٣٣.

[٥] أركون، قضايا في نقد العقل، ص ٤٩.

وأنه ليس أزلياً ولا أبدياً، وإنّما قد يتعرض للتحوّل والتجدد والتغيّر بفعل العوامل التاريخية"[1].
بيد أن هذا العمل لا يعني بالنسبة إليه إبطال التفاسير القديمة، وإعلان تهافتها، مثلاً، ولكن التفكيك يبدو وكأنه عملية كشف عن طبيعة الخطابات، فعن طريق تفكيك جميع الخطابات المُنتجة داخل إطار التراث الأسطوري التاريخي، ومسلمات كل أشكال الاعتقاد، يمكن الوصول إلى تركيبتها الداخلية وإضاءتها للمرة الأولى[2].وعندئذ يكون التفكيك عبارة عن تحرير الشرط الضروري للمعرفة العلمية، ولذا فلا بدّ أن يضطلع بمهمتين متلازمتين،من خلال عملية واحدة تنطوي على ثلاثة إجراءات:(الانتهاك، الزحزحة، التجاوز والتخطي). تشمل الأولى،التراث الديني بمجمله، وأما الثانية، فتتصبّ على الحداثة وتجاوزها، لاسيما وأنها أصبحت تراثاً متراكما[3].

خلاصة القول إن التفكيك، بالنسبة لأركون، مجموعة من العمليات التقنية التي تطال البدهيات والمسلمات والموضوعات التي تنتج التماسك المغامر لكل إيمان، ولكنه لا يتورط في الأحكام القيمية، لأنه لا يقصد به" تبيان الصلاحية العلمية لعقائد الإيمان، أو على العكس لاعلميتها ولاعقلانيتها، وإنما نقصد به الحفر على الأساسات النفسية لهذه العقائد الإيمانية، وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية"[4].إن كل التراثات الدينية تحتوي على مجموعة من الانغلاقات الدينية التي ينبغي أن تُفكك وتُتجاوز، لأجل الانتقال إلى عقلانية أوسع من كل العقلانيات السابقة، عقلانية العقل الاستطلاعي الجديد[5].

يمكن الاستنتاج بأن التفكيك كما يفهمه أركون، هو عبارة عن إجرائية تقنية واعية، تهدف إلى فحص النصوص والموضوعات والوصول إلى إبطال دعاوى الخطاب الوثوقي القائم على الثنائيات الشهيرة في تاريخ الفكر، صواب/ خطأ، اسطورة/ حقيقة. وبخصوص الخطاب الديني فإن التفكيك يسعى إلى التشكيك بمزاعم هذا الخطاب حول الحقيقة، ومسألة احتكارها، وإغلاق المعنى أمام العقل، فارضاً دوغماً (وثوقية) صلبة.

لقد أوضح أركون، أن ما يقوم به يتضمن إلى جانب التفكيك، التأويل أيضاً، ومن خلال الاجرائيات التقنية الثلاثة السابقة، فإنه يسعى إلى زحزحة كل المسائل القديمة في التراث والخطاب الإسلامي من إطار معقوليتها الانغلاقية، الثنوية، الحرفية، التاريخوية، إلى إطار جديد مختلف وأوسع، إطار الأشكلة التعددية والمتنوعة الوجوه لمفهوم الوحي المعقّد الذي لم يُفكك

---

[1] المصدر السابق، ص ١٨٢.
[2] المصدر نفسه، ص١ ٣٢.
[3] المصدر نفسه، ص ٣٢١.
[4] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٦٧.
[5] المصدر السابق، ص٢٩٣.

بعد[١].ولأن هذه الإستراتيجية واسعة ومترامية الأطراف، فإنها ستمتد لتشمل مواقع أخرى في الممارسة الفكرية والنقدية على رأسها التأويل، الذي يتحول هو الآخر عند هذا المستوى المعرفي – التفكيكي، إلى تقنية للأركيولوجيا – الحفر في الوثائق والنصوص والكشف عن مكنوناتها. وفي هذه الحالة يتحول التأويل من ممارسة إلى نظرية نقدية[٢].

يبدو أركون متأثراً في هذه الممارسة المستمدة من فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة، بكل من دريدا وفوكو، فهو لم يجد حرجاً في التعامل مع هذه الآلية (التفكيك والتأويل) [٣]. وسبق لفوكو على غرار نيتشة (Nietzsche)(١٨٤٤-١٩٠٠)، أن أكدّ، كما يرى الدّواي، "بألاّ وجود لمعنى أو حقيقة أولى يمكن الوصول إليها من خلال تأويل الأفكار، فالتأويل لا يصل أبداً إلى معنى أول، وإنما ينتهي دائماً إلى تأويلات أخرى"[٤].

ويذهب الدوّاي إلى أن، فوكو، يرى أن المؤول الجينالوجي (الحفري) يصف تاريخ التأويلات للأفكار، ولكنه لا يعتبر ذلك التاريخ إزدهاراً لفكرة الحقيقة، وحسبة إذن أن يسعى إلى هدم البداهات الراسخة، في نسق أفكار الأصل[٥]. ولعل هذا الرأي، هو نفسه، ما ذهب إليه أركون عندما صرّح باستحالة التأصيل للحقيقة الكاملة المدّعاة من قبل النصوصيين بوجه خاص.

يُدرك أركون أن استراتيجيات تفكيك التركيبات المعرفية الخاصة بالتراث والفكر الإسلاميين، سوف تواجَه بأقوى الرفض والمُمانعة من قبل الأصوليين الذين يرفضون تأويل الإسلام بصفته ظاهرة دينية كبرى[٦]، يمكن إخضاعها لتفحصات حديثة تطرح مشروعية من لدن العقل المنبثق الصاعد حديثاً، أو العقل الاستطلاعي المستقبلي الجديد[٧]. ويوجه لهم نداءً مباشراً لكي يتفهموا حقيقة ما يصنع: "إني أطلب منكم لحظة صبر وتسامح فقط، لا تحكموا على الأمور قبل أن تعرفوا، ولا تُدينوا قبل أن تفهموا. اتركوا لي الوقت الكافي لكي أعرض أمامكم رؤيا معينة للأشياء أو برنامج عمل، أو مسارات أو تفكيكات أو تركيبات. اتركوا الفرصة لكي تنفتح أمامنا آفاق المعنى"[٨]. إن الأشياء التي يريد، مفكرنا، أن يفتّح آفاق المعنى أمامها تشمل

---

[١] أركون، القرآن، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص٤٧-٤٨.
[٢] الزاوي، عمر، الخطاب الفكري النقدي، ص٧٠-٧١.
[٣] بودومة، عبد القادر، النص وآليات القراءة، محمد اركون، نصر حامد أبو زيد، ص١٠٨.
[٤] الدواي، عبد الرزاق، الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار، ص٢٤.
[٥] المرجع السابق، ص٢٥.
[٦]أركون، قضايا في نقد العقل، ص٢٣٦.
[٧]أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٨٧.
[٨]المصدر السابق، ص٨٧.

مما تشمله، مناطق "المستحيل التفكير فيه" أو "اللامفكر فيه"، والتفكيك يتكفل في جعلها شيئاً ممكناً التفكير فيه داخل الفكر العربي الإسلامي.

سادساً – المعرفة وإعادة بناء المعنى:

لم تُتح الفرصة– كما يذهب مفكرنا– للفكر الإسلامي لكي يعيد النظر في تاريخه وتراثه، والحال هو أن الوعي الإسلامي بقي سجين ذاته وتصوراته. ومن الممكن لهذه الفرصة أن تحصل، عندما يخضع هذا الوعي إلى مجال الاستكشاف الأركيولوجي الذي يذهب عميقاً في كل التضايفات والاستبطانات الحاصلة بين الوعي والتاريخ، لأجل أن نكشف عن كل الآليات المخفية التي لا تزال تتحكم حتى الآن بوعي الجماعة أو الطائفة أو الأمة، وبدمج كل عضو داخلها.[١] وإذا ما حصلت مثل هذه المراجعة النقدية لكلٍ من التراث والتاريخ الإسلاميين، من وجهة نظر تاريخية، فإنه سيكون بمقدورنا للتو إجراء المقارنات الضرورية المنظمة لكل الإشكالات ولكل النصوص المنقولة، وإعادة النظر بمسألة الصحة بواسطة التأويل المستند إلى الأدوات المعرفية الحديثة، ثم بواسطة النقد التاريخي الذي يعتمد على التفكيك[١].إن كلاً من التاريخ النقدي والعلوم الاجتماعية يفرض على الباحث القيام بمراجعات جذرية لكل التحديدات اللاهوتية ولكل التراثات الدينية، وبضمنها التراث اليهودي والمسيحي فضلاً عن الإسلامي[٢].

يقدم أركون ما يشبه الجرد الإحصائي للموضوعات التي ينبغي إخضاعها للدراسة العلمية، والتفحصّ التاريخي الدقيق؛ لكي يكون بالإمكان وضع حدّ لعمليات الاجترار أو تكرار الكتابة التراثية نفسها، بعد أن ننتهي من استكشاف حدودها، ووصف آلياتها الداخلية، وتقييم وظيفتها والتعرّف إلى علاقاتها المتبادلة[٣]. وهي تتمثل في" كلام الله، الوحي، الخطاب النبوي الموحّد في المدونات المغلقة الثلاثة. ثم ينبغي على الدراسة التفكيكية العلمية أن تتركز، بعدئذ، على التفاسير التي حظيت بها هذه المدونات لدى الطوائف المفسّرة على مدار التاريخ"[٤]. وهذه الموضوعات توفر عملاً معرفياً من شأنه توليد" تاريخ نقدي جديد وموسّع للفكر الإسلامي يسمح بتعميق أركيولوجيا المعرفة وأنواعها، وبتعميق الاستخدامات المختلفة للعقل والخيال والمخيالات، في إطار صدر الإسلام، والإسلام الكلاسيكي وكذلك الإسلام المعاصر"[٥].

---

[١] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٢٣٠-٢٣١.
[١] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ١٠٢.
[٢] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٩١
[٣] أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص٢٠٦.
[٤] أركون، نحو نقد العقل، ص٣٢٠.
[٥] أركون، الانسنة والإسلام، ص ٢٦٣.

هكذا، يمكننا، بنظره، التفكير في الإسلام، اليوم، خارج إطار كل المسلمات التيولوجية الموروثة عن التراث، وتبرز أمامنا كل فرص فهم كيفية انتقال كلام الوحي إلى الخطابات البشرية، والممارسة التاريخية المبنية على هذه الكيفية. سنرى عنده ثلاثة مستويات بخصوص هذه الناحية، أولاً: مستوى كلام الوحي المقدّس، ثانياً: مستوى كلام البشر الذي يفسّره، ثالثاً، مستوى ترجمة هذا الكلام إلى واقع محسوس في التاريخ[١].وسيدلنا التاريخ التفكيكي أن النواة الأولى الموحدة للاعتقاد الإسلامي، سوف تحصل عندما يسير التاريخ، صاعداً بخطى مُتعددة ومستجيبة للبيئات والأوساط والمجتمعات الإسلامية، وأن هذا التعدد سينشئ" إسلامات" تشمل مجتمعات وأعراقاً ذات لغات مختلفة وخلفيات أنثروبولوجية عديدة[٢].

ولما كان التفكيك مهمة أساسية للمؤرخ، فإنه يتطلب الرجوع إلى اللحظة الأولى من تاريخ الإسلام، أي لحظة القرآن، والتموضع فيها على أساس القراءة التزامنية، ووفق إجرائية التراجع- التقدم من نقطة الصفر، التي تُعدّ مُبتدأ وأصلاً لكل النقاط التالية، وذلك ليتم التعرّف إلى كيفية حصول "الاندماج التدريجي للكلام الذي تلفظ به النبي لأول مرّة أمام القرشيين وسواهم لاحقاً. (ومعرفة) كيفية اندماجه في مختلف السياقات الاجتماعية الثقافية على مدار حوض البحر الأبيض المتوسط أولاً، ثم على مدار العالم كله مع الفتوحات ثانياً، وكيف استقبلت هذه الشعوب المختلفة لغة القرآن وكلام القرآن ومعانيه وتعاليمه، وكيف انصهر فيها واندمج"[٣].

إن الشيء الذي يجدر توضيحه هو، أن التفكيك، كما رامه أركون، هدف إلى تجاوز تاريخ الأفكار القديم الذي يقضي بثبات الأفكار وتماسكها وامتلاكها دوماً دلالات ومعانٍ متعالية عن الإكراهات اللغوية والاجتماعية. وهو نوع من الأفكار يرتبط بالفلسفة الجوهرانية والماهياتية للأنظمة الثيولوجية والميتافيزيقية، التي نشأت في أحضان الوحي، وفي أحضان الفلسفة الأفلاطونية المُعززّة للتصور الذي يجعل من الأفكار كائنات منفصلة ومتفرقة، تستمر بقوة الذهن(العقل)، وتتأسس على الأنطولوجيا المتعالية ومؤسسة لها[٤]. ولهذا فإنه يُدرج التفكيك والتأويل في إطار الإيبستيمولوجيا الخاصة بالحداثة، أي في نظرية المعرفة الجديدة، التي تترسم من خلال العلوم الإنسانية،"وتنظر إلى الإنسان في كل مشروطيته المادية والرمزية"[٥]، وبمقدورها أن تقدم للمؤرخ النقدي في حقل الفكر الإسلامي أدواته النظرية والضرورية، معرفة وتفكيكياً وتأويلاً، وتمكّنه من إنتاج معرفة علمية بالتراث.وهنا يتطلع

---

[١] أركون،الإسلام، الاخلاق، السياسة، ص١٧٤.
[٢] أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ص ٩-١٠.
[٣] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٧٥.
[٤] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص١٢.
[٥] أركون، الإسلام والحداثة، ص ٣٥٩.

أركون إلى وظيفة النقد الفلسفي للنصوص التاريخية– التراثية، في بناء إمكانات جديدة للتفكير بتحليل الخطاب والاشتغال على النصوص، تكون ثمرتها زحزحة الإشكالات أو قلب المعادلات، وبناء أنظمة فكر معرفية جديدة[١]، مع الأخذ بعين الاعتبار ضرورة رد هذه النصوص إلى السياقات المعرفية والتاريخية والأيديولوجية التي نشأت فيها وتطورت،وإلاّ فإن الحديث عن إنتاج معرفة علمية عبر التأويل (Hermeneutics)، سيكون مجرد تمارين عقلية[٢].

أُقدِر أن أركون أراد أن يُعطي للتأويل وظيفة إيجابية على أساس الالتزام بنظرية المعرفة الجديدة، لأن التأويل وظيفة معرفية ينبغي أن يصل الباحث معها إلى موضوعية النصوص في إطار مشروطياتها التاريخية وإلا فإننا سوف نقع في فخ التأويل السيء لهذه النصوص. وهذا المفهوم استخدمه امبرتو أيكو كما يذهب مصطفى كحيل وهو بصدد التمييز بين تأويل النص واستعمال النص، فالحركات الإيديولوجية تزعم أنها تقوم بتأويل النص في حين أنها تقوم باستعماله، والمستعمل للنص لا يهتم بمعناه، وإنما يهتم بدوره في تأييد مذهبه[٣].

إذن، تقتضي هذه العملية مهمة الكشف عن كل عمليات الترسب التاريخي لطبقات التراث، كما أنها لا بدّ أن تُفضي، بحسب أركون، إلى إحداث "إنقلاب معرفي، يهدف إلى تسفيه كل الفاعلين الذين يستغلون الظاهرة الدينية، لغايات مرتبطة أكثر من اللزوم بالإكراهات العابرة"[٤] للتاريخ، أو البيئات الاجتماعية– الثقافية، أو تلك المرتبطة بمذاهب فكرية أو خيارات وظائفية. وبمعنى أكثر تحديداً، العمل على تفكيك كل الأدبيات الخاصة بهؤلاء الفاعلين، والتي تقول بأن ثمة إسلاماً واحداً مستقيماً(إسلامها النصوصي السراطي الخاص)، وأن ما عداه هرطقات وبدع، وبيان أن هذه النظرة التيولوجية المسيطرة على الوعي الإسلامي لم تعد مقبولة من وجهة نظر الفكر العلمي الحديث[٥].

يتطلب هذا الأمر، بنظره، بناء أطر معرفية جديدة للفكر الإسلامي تستجيب للثورة الإيبستيمولوجية الحديثة، القادرة بدورها على تجاوز التحديدات التيولوجية التقليدية، أي بواسطة توليد تيولوجيا جديدة للتراث، تعتمد على الآليات والأدوات والمناهج المعاصرة للمعرفة. وهكذا يمكن تجاوز التفاسير والتأويلات الموروثة عن التراث.

إن الوعي النقدي الجديد في نظرية المعرفة الحديثة، لا يمكنه أن يبدأ من ذات التحديد اللاهوتي، سليل المعتقد الإسلامي المحكوم بالأطر الكلاسيكية للمعرفة، والمُنتِجة نماذج عقدية

---

[١] حرب، علي، أوهام الحداثة. قراءة في المشروع الأركوني، ص٧٦.
[٢] مبروك، علي، تراث حسن حنفي وتجديده، ص٣١.
[٣] كحيل، مصطفى، إشكالية المنهج التأويلي والأصل، ص٣٥.
[٤] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٩٢.
[٥] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٤٣، هامش (١).

مغلقة؛ لأن الفكر الإسلامي الرسمي، غلبت عليه طوال تاريخه، وبالخصوص التاريخ الكلاسيكي الذي صُمم فيه المعتقد، أُطُر المماحكات الجدالية، ذات الاشتغالية الفئوية؛ لذا فمن الضروري الآن التفكير بإعادة خلق شروط جديدة لولادة تيولوجيا (لاهوت) جديدة للتراث، تأخذ بعين الاعتبار المناهج المعاصرة للمعرفة المُدشّنة تحديداً في علوم الإنسان والمجتمع[١]؛ لأنها، وحدها كما يُصرّح أركون، الكفيلة بخلق تلك المساءلة التأويلية، التي من شأنها إقامة نوع من التراتبية بين مختلف القراءات والتفاسير الخاصة بالنصوص الدينية التأسيسية، والنصوص الثانوية أو القانونية التقعيدية المتفرعة عنها[٢]، وصولاً إلى وضعية إبراز أنماط القيم المعرفية التي تتوالد عن كل عمليات النقل والاستعارة الحاصلة في تاريخ الفكر الإسلامي، لاسيما مع الاستخدامات الإيديولوجية التي رافقت هذه العمليات اللاهوتية من قِبَل المذاهب المختلفة، التي أولت المعنى بطرقٍ مختلفة[٣].إن التأويل، هنا، بما ينطوي عليه من تفكيك لا يمكنه أن يتجه اتجاهاً سلبياً، ولكنه عملية نقدية تركيبية، كونه يسعى إلى تقديم ذي بديل مصداقية، على عكس ذلك النقد المتعالي والاحتقاري الخاص بالتقاليد الاستشراقية[٤].

يبدو أن أركون أراد أن يبيّن عجز الفكر الإسلامي عن خلق الشروط الضرورية المواتية لقيام حداثة حقيقة، وهو قد أكد مراراً أن السبب في فشل قيام حداثة في العالم الإسلامي يرجع إلى تقلّص الأطر الاجتماعية للمعرفة، ولذلك فإن قراءته للتراث تأتي بنظر عبد العزيز ركح، عبارة عن رسم معالم جدّية على طريق تحديث الفكر العربي الإسلامي، وإلغاء مشروعية القراءات الإيديولوجية والنسقية المذهبية[٥].

تقوم الأنظمة، التيولوجية، برأيه، على مُصادرات العقل اللاهوتي الكلاسيكي المرتكزة إلى فرضية وجود استمرارية بنيوية وتماثلية معنوية بين الزمكان الأول الأصلي للنصوص، وبين كل الزمكانات المتغيرة التي يتم فيها الاستشهاد بالنصوص على مرّ التاريخ، وقد حصل هذا الأمر ولا يزال بالنسبة للخطاب القرآني والخطاب النبوي[٦]. وتبيّن القراءة التفكيكية حجم الدور الذي أدته الشهادات التأويلية والروايات التي نقلتها الأمة في تضخيم المضامين المعنوية والسيميائية الواردة في النصوص الدينية منذ انبثاق الإسلام. ولا بُدّ للباحث أن يفهم العملية

---

[١] المصدر السابق، ص٣١.
[٢] اركون، نحو نقد العقل، ص٣٢١.
[٣] اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٣٥ .
[٤] اركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص١١٨.
[٥] ركح، عبد العزيز، رهانات العلمنة عند محمد أركون، ص٢٧٩، ٢٨٢. أيضاً: كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ، ص٤٦. أيضاً: أمين أبو عزالدين، العلمنة في طروحات محمد أركون، ص٢٤-٢٥.
[٦] أركون، نحو نقد العقل، ص ١١٨-١١٩.

التاريخية المؤدية إلى تشكيل التراث الديني[١].وبخصوص القرآن فإنه بالإمكان العودة معه إلى قراءة تزامنية مُضادّة للقراءة الإسقاطية المستمرة قروناً ولا زالت. إن المنهجية " التقدمية التراجعية، تتبع طريق العودة إلى المرحلة القرآنية، ثم النزول قدماً حتى الآن، وهكذا نشمل كل تاريخ الإسلام، ونوسّع الإشكالية المعرفية لكي تشمل كل أبعاد الفكر الإسلامي"[٢]. وليس هذا فحسب، فباستطاعة هذا المسار المعرفي الدقيق، تمكين المؤرخ النقدي – شأن أركون – من إعادة تركيب نظام الفكر الذي ساد في زمنه، وبالشكل الذي يمكنه من موضعة عمل اللاهوتي ايبستيمولوجياً ومعرفياً. أي كل عمله التيولوجي بالقياس إلى أنماط وأدوات المعرفة السائدة في عصره. وهكذا يتوصل شيئاً فشيئاً إلى اكتشاف حدود المعرفة السائدة في عصره وإمكانيات هذه المعرفة التي لا يمكنه أن يتحداها[٣]. بمعنى أن عمل التيولوجي يبقى محكوماً على الدوام بمسألتين: تاريخية الفكر وإنتاجه للمعنى المقابل للفكر في لحظة تاريخية معينة، وثانياً، وهي، مسألة تقنية تتعلق بأدوات المعرفة السائدة المشروطة بالمناخ العقلي، وأطر المعرفة وحدودها.

يبدو أن مثل هذا المسار يكون لازماً– برأي أركون– لكل مؤرخ للأفكار، " فهو مُضطر لقطعه من جديد اليوم، لكي يشرح في آن معاً معنى كل خطاب وأهميته، بصفته فعلاً من أفعال المعرفة، ثم لكي يشرح حالتنا نحن القرّاء بالقياس إلى هذا الخطاب"[٤]. ويبدو أننا سنصل إلى نتيجة حاسمة من وراء هذا العمل الطويل من شأنها أن تُقيم تمييزاً " بين استمرارية الاعتقاد والقطيعة الإيبستيمولوجية مع هذا الاعتقاد"[٥]. ولكنّ هذه المهمات العِراض لا يتنكبها إلا المؤرخ المعاصر الذي يعي الفرق بين الوعي الأسطوري والوعي التاريخي، ويميز بين أنماط العقلانيات المرتبطة بالاستخدامات الدينية والوجودية، من جهة، والاستخدامات النقدية للفكر، من جهة أخرى[٦].وهذا بالضبط ما يميز المؤرخ أو الباحث التقليدي من المؤرخ الحديث، الذي يتصدّى إلى أشكلة طبيعة الأنظمة الفكرية التي تُنتج المعنى، وكشف الصيغ السابقة أو الحية التي تطمس الفروق الجوهرية بين المعنى وآثار المعنى[٧].

إن بمقدور المؤرخ النقدي أن ينقب في كل مواقع التراث التي علاها الغبار، وأن يقوم بتعرية رهانات الصراعات والتنافسات التي جرت وجعلت الخط المنتصر يطغى عليها او

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٦٩.
[٢] أركون، نحو نقد العقل، ص ١٤٣
[٣] أركون، الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد، ص ٢٢٩.
[٤] أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص ٢٠٤.
[٥] أركون، نحو نقد العقل، ص٨٢.
[٦] المصدر السابق، ص ٨٢.
[٧] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٢٢ .

يفرض روايته الرسمية على بقية الأطراف الأخرى[١].وهذا ما يحاول أركون أن يقوم به، بمعنى أنه يتخذ لنفسه موقف المؤرخ النقدي، سعياً وراء بلورة مفهوم الإسلام والتراث بصورة أفضل من خلال ما يدعوه بـــ "بروتوكولات القراءة" متعددة المناهج، فالإسلام "دين كبقية الأديان، والمسلمون بشر كبقية البشر، وليسوا مسجونين في خصوصية أبدية لا تختزل إلى أي شيء أخر. الإسلام ليس كياناً جوهرياً، لا يتغير ولا يتبدل على مدار التاريخ"[٢].

واعتماداً على هذا المفهوم، فإن نظرية المعرفة الجديدة من شأنها أن تفتح آفاقاً تطبيقية تحدّده إجرائيات منهجية متعددة الاختصاصات، وتعود في أرومتها إلى العلوم الاجتماعية الحديثة والمعاصرة، ويمكن تطبيقها على ثلاثة حقول أساسية في الفكر الإسلامي:

أولاً: اشتغال المؤرخ على كل النصوص القانونية والتفاسير والشروحات التي حولّت النصوص الأولى إلى سجن للعقل البشري "التي قرّر الفاعلون الاجتماعيون أن قِدَمها التاريخي سبيل إلى اعتبارها لحظة تدشين جديد للإنتاج ولبسط النفوذ، وفرض حقيقة دون أخرى للنصوص المسمّاة بـــ "النصوص الأولى" في حدود نشأتها الاجتماعية – التاريخية، وفي حدود توسعاتها المختلفة والخاضعة لتاريخية سياقات مُتغيرة داخل المجالات التي أنتجت فيها"[٣].

ثانياً: الشروع بالقراءة العلمية والتفحّص التاريخي لكل الحقول والموضوعات الآتية: " كلام الله، الوحي، الخطاب النبوي، الموجود في المدونات الرسمية المغلقة الثلاثة، ثم ينبغي على الدراسة التفكيكية أن تركز بعدئذ على التفاسير التي حظيت بها هذه المُدونات لدى الطوائف المُفسّرة على مدار التاريخ".[٤]

ثالثاً: على الباحث الذي يبتغي إعادة التفكير في الإسلام مُمارسة إستراتيجية واسعة حول " إعادة تشكيل: علم الربوبية، وعلم تيولوجيا الوحي، وعلم تيولوجيا التاريخ، وتيولوجيا الأخلاق وفلسفة الأخلاق"[٥]. بيد أن هذه المهمات المعقدة تتطلب لواحق متشابكة من المعارف والعلوم، مثل تشكيل ألسنيات حديثة للغة العربية، ونظرية متماسكة للتأويل، وعلم سيميائيات الخطاب الديني، ثم تشكيل نظرية للرمز وأنثروبولوجيا سياسية، مع نظرية مُتكاملة عن السيادة العليا (أو المشروعية العليا) والسلطات السياسية والديالكتيك الذي يربط

---

[١] اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٥٠.
[٢] المصدر السابق، ص ١٧٤
[٣] اركون، الأنسنة والإسلام، ص ١٤٢.
[٤] اركون، نحو نقد العقل، ص ٣٢٠.
[٥] اركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص ١٨٥.

بينها[١].إلى هذا الحدّ من التعقيد المنهجي يتطلع أركون إلى أن يجد في موضوعات نظرية المعرفة الجديدة عوناً للباحث في معرفة التراث، ولكن ما يزيد وعينا الشقي بتراثنا شقاءً، هو أن كل ما ذكره أركون، لا يزال ينقصنا في الساحة العربية الإسلامية، لأنه في الواقع يشكل برنامجاً ضخماً لمن يريد أن يُعيد التفكير في الإسلام بالمعنى الجذري للكلمة.

إن الحقول المعرفية التي أعمل فيها أركون عقله ونظره توازي كما يذهب أدهم "سلسلة العقول المتكثرة التي رافقت الحضارة العربية الإسلامية، وهي المنابع الهامة للبحث في التراث دون اللجوء إلى التتريث القسري المتفشي في العالم العربي والإسلامي. فقد وسّع بمنهجية وثقافته الفلسفية المعاصرة البحث، واستطاع تفكيك العقل الإسلامي[٢].

في الخلاصة، يمكن الاستنتاج بأن مشروع أركون هدف إعادة بناء وحدة التراث ووشج عراه المنفصمة، وإعادة كل احتمالات تملكه معرفياً على هدي المنهجيات الحديثة، التي عدّها ضربة لازب لفهمه بصورة علمية صحيحة. فما دامت جميع السراطيات الإسلامية، والإسلامات المتنوعة، تنتمي بلا استثناء إلى "الفضاء العقلي القروسطي"، ونظرية المعرفة الكلاسيكية، وبالنظر في حقيقة أن جميع الإنقسامات في الإسلام، هي انقسامات تاريخية، فلا سبيل إلى إعادة الوحدة "للوعي الإسلامي"، وإلى تحديثه، إلاّ بالخروج من السياج الدوغمائي الخاص بالفكر التقليدي القروسطي، وتهوية الملفات القديمة، والأهم هو إعادة بناء أطر معرفية جديدة تنطلق من كل المكتسبات الأكثر رسوخاً لعلم التأويل الحديث، وعلم الألسينات، وعلم التاريخ، وعلم الاجتماع، وعلم النفس التاريخي إلخ. ولكن يبقى النجاح مرهوناً دائماً بمدى قبول "المسلمون المعاصرون بأن ينفتحوا على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة، وإلاّ فإنهم سوف لا يستطيعون زحزحة الصخرة من مكانها، وتجديد نظرتهم جذرياً"[٣].

---

[١] المصدر السابق، ص ١٨٥.
[٢] أدهم، سامي، "الأركونية":العقل في الإسلام، ص١٣-١٤.
[٣] اركون، الإسلام، أوروبا والغرب، ص١٩٦.

الفصل الرابع

أركــــــــــون

الـــــــــتــــراث والحـــقيـــقـــة

أولاً– الحقيقة: المفهوم والتاريخية:

تحت هيمنة الاعتقاد ببداهة فكرة الحقيقة ووضوحها، التي قلّما تكون كذلك في أسسها الجوهرية الفلسفية، فإنه من الممكن قبول الآراء التي تقدم أنماطاً عديدة للحقيقة، وبوسع المرء الانطلاق من المفهوم الأكثر شيوعاً وتداولية في تاريخ الفكر الفلسفي، أي مفهوم المطابقة، الذي يقول بأن "الحقيقة هي مطابقة المعرفة للشيء"[١]، أو أن "الحقيقة هي مطابقة الشيء للمعرفة"[٢]. ومثل هذا التعريف يتضمن معنيين للحقيقة: الأول، يدل على الموجود والشيء والموضوع والكائن بإطلاق، ومعنى ثانٍ، يدل على توافق أو انطباق القول مع حقيقة الوجود على مذهب من يقول بتطابق المعرفة مع موضوع المعرفة[٣]. وقد لا يختلف هذا التصور الكلاسيكي في الواقع عن التعريف الذي يرى أن الحقيقة "مطابقة التصور أو الحكم للواقع، فهي إسم لما أريد به حق الشيء، إذا ثبت، وهي مطابقة الشيء لصورة نوعه أو لمثاله الذي أريد له"[٤].

على أن الحقيقة في تصورها الكلاسيكي، لا تستقيم اليوم أو تصح أرومتها في نظرية المعرفة المعاصرة عند المعيار السابق حصراً، وإن كان، هو الأكثر قدامة ورسوخاً في المذاهب الوثوقية، النسقية منها على وجه الخصوص، والحال أننا نلحظ معايير أخرى للحقيقة، تدل على تعدديتها وتطوريتها، من قبيل، الحقيقة الموضوعية، والحقيقة الاصطلاحية، والحقيقة الاعتقادية، وربما جاز الارتفاع نحو القول بالحقيقة الاتساقية، على مذهب من يقول "الحقيقة سياقية"،المفارقة للحقيقة المعنوية، كونها لا تتعلق بأي موضوع أو أثر خارجي، وإنما حسبها أن تتراص وتترابط في نظام معين من القضايا بحيث يلزم أن تكون القضية حقيقية بإدراكنا إتساقها وانسجامها مع بقية القضايا، ومع النظام ككل، وعندها، فإن ما يُعّد حقيقة في نظام فكر معين، قد لا يكون كذلك في نظام فكر آخر[٥]، لأن الحقيقة لا تشير إلى موضوعها الخارجي، وإنما حسبها فقط أن تشير إلى النظام الاتساقي الذي تتحدد حقائقه بترابط قضاياه.

يبدو أن فكرة الحقيقة المطابقة تبقى حبيسة فهم مدرسي للفلسفة، لا يزال يعتبر الفلسفة خبراً يقيناً عن العالم أو علماً بموضوع مُعيّن. وواقع الحال، أن المسافة التاريخية الطويلة المتصلة بفكرة الحقيقة معنىً وتأصيلاً تحول دون ركون المرء إلى نظرية جامعة مانعة واحدة حولها، فبعض النصوص تقدم علامات الحقيقة (البداهة والوضوح)، وبعضها يحتفي بمعايير

---

(١) هايدغر، مارتن، معضلة الحقيقة، ص٦٥.
(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) زيادة، معن (محرر)، الموسوعة الفلسفية العربية، مادّة (حقيقة) موسى وهبه ص٣٧٧.
(٤) صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ص ٤٨٥.
(٥) زيادة، معن، (محرر)، الموسوعة الفلسفية العربية، مادة (حقيقة) موسى وهبه ص٣٧٧.

(التطابق، الاتساق، الفائدة)، وبعضها الآخر يتحدث عن ماهية ومعنى الحقيقة بدلالات (التقييم، والظهور، والإنكشاف، والحرية)، وثمة من يقسمها إلى درجات (حقيقة نسبية/ حقيقة مطلقة) [١].

إن كل هذه المعايير الخاصة بالحقيقة تسهم، من غير شك، في إضفاء الطابع العلائقي والنسبي عليها، وتؤكد أنها لم تُقدّم أو تعطى بصورة معايير، ناجزة ونهائية، وإنما كشيء متحول هو دوماً في حال الإنشاء والتكوين[٢].وقد نلمس شاهداً يومئ بصورة أو بأخرى إلى النتيجة السابقة، وهو موقف ليبنتز، الذي يرى أن هناك نوعين من الحقائق: "حقائق العقل وحقائق الواقع. حقائق العقل ضرورية ونقائضها مستحيلة، وحقائق الواقع عارضية ونقائضها ممكنة"[٣].

انطلاقاً من فكرة التعددية ونسبية المعنى وتطوريته حول فكرة الحقيقة، يمكن استيعاب الآراء التي تقول بأن الحقيقة شرعية لتاريخيتها، من حيث إن لها تاريخية تتعرف فيها، وبما أنها هكذا، فإن معاييرها وماهياتها تتغير من زمن إلى آخر، كما أن صيغها وطرق مقارباتها لم تعد ثابتة ونهائية، بحيث "أنه مهما اختلفت الاتجاهات والنظريات الفلسفية، فإنها لا يمكنها إلا أن تبقى أسيرة الحكم والبرهان على ما تقوله أو الحقائق التي تقررها"[٤]. وهذا ما تقرره آليات وقواعد المنطق الأرسطي، الذي لم يعد يملك وحده الصلاحية الكاملة لإنتاج الحقيقة واستخراجها والتصديق عليها، لا سيما أن العلاقة بين الحقيقة والفكر الصحيح المعبر عنها لم تكن ثابتة ومستمرة على سمتٍ معين على مر التاريخ، فضلاً عن أنها لم تكن مُرتهنة للحكم المنطقي الأرسطي، بل تناوبتها تحولات عديدة جاءت موافقة للاختلاف في نظام إنتاج الأنظمة المعرفية[٥].

يبدو أن الناس ينتجون حقائق كثيرة ضمن إطار وقواعد النظام المعرفي الذي يحتويهم، ويحكمهم في لحظة تاريخية معينة، وأن هذه التشكيلات أو التمظهرات التاريخية للحقيقة هي جزء من السيرة الذاتية لفكرتها، المؤكد عليها من الخطاب الفلسفي المعاصر، الذي ينفي وجود منهج ثابت أو طريقة نهائية لتحديد طبيعة الحقيقة، لا المنطق الأرسطي، ولا الرياضي، ولا الجدلي، ولا التجريبي الوضعي. فما من حقيقة كلية تكون في حوزة البشر أو تحت استطاعة الإدراك الإنساني. وإذا ما وجدت مثل هذه الحقيقة، فهي ليست سوى "إرادة الحقيقة"[٦] ذاتها

---

[١] سبيلا، محمد وبنعبد العالي، عبد السلام، الحقيقة، ص٨.
[٢] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[٣] نقلا عن: ردوك، تشيز هلوم، نظرية المعرفة، ص٩٧.
[٤] الكسم، محمد بديع، البرهان في الفلسفة، ص٢٤.
[٥] عبود، مقداد، بين القطعية والخلق، ص٦٤.
[٦] ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص١٧٦.

على مستوى الإدراك الايبستيمولوجي، لا على مستوى الموقف الوثوقي الذي يشاء محاصرة تشكلها وانبثاقها، وإبقاءها حبيسة تصور (لوغسي) عقلي مسبق.

جاءت الحداثة وأرهصت للطابع التاريخي الخاص بفكرة الحقيقة، حتى بعد التطورات اللاحقة على هذا الصعيد وظهور فلسفة تفكيك المعنى، والنقد العنيف للنظريات العقلانية المتمركزة على اللوغوس أكثر منها على الميثوس[١]. ولكن الرأي المعلن بقوة عن تعددية معايير الحقيقة، تصلب أكثر فأكثر في القرن العشرين مع فلاسفة البنيوية والتفكيك والتأويل، ومعهم الركب المتلاحق من النقديين والمابعد حداثيين، الذين حاولوا إظهار خطورة التورط في بناء منظومات معرفية أصيلة ومؤصِلة للحقيقة[٢]. لقد شقت رؤية معرفية جديدة للحقيقة طريقها، تطلب معها النظر إليها كما لو كانت "معطى ذا طبيعة ماهوية ملموسة ومكتملة. ولم تعد تحتاج في ضماناتها أو مشروعياتهاإلى مُقومات التطابق الأرسطي، والعلمية الكانطية، والتحقيق الهيجلي، والانعكاس الماركسي، بل صارت بعينها عملية فهم وتأويل للأحداث والأشياء والأفعال"[٣]. وحتى بالنسبة للإبيستيمولوجيا الوضعية وفلسفة العلوم، لم يعد بالإمكان الدفاع عن مشروعية تأصيلية للعقل أو الحقيقة بصورة نهائية، لأنه إذا كان صحيحاً أن العقل يتطور من عصر إلى آخر، فإن الحقيقة بدورها تتغير أيضاً، علماً بأن بعض الفلاسفة يثقون بإمكانية تأصيل العقل من جديد انطلاقاً من كانط والكانطية الجديدة[٤].

ثمة تطور مهم تحقق في المعرفة أنتُبذت معه إلى درجة بعيدة، صورها وتحققاتها التقليدية، وقد تمثل ذلك في حقل الدراسات اللسانية المعاصرة، التي زحزحت الجهود والأفكار الفلسفية من حيز اليقين العلمي، وكل المصادرات المشروعة التي كان يقيمها، نحو عمليات الاستكشاف الدلالي والمفهومي للمعقول أو المكتوب، في وضعية الخطاب الفائض بالمعنى. ومثلت تلك الدراسات محاولات لتجاوز النمطية أو الصيغة التقليدية للمعرفة، أسيرة النظرة السكونية للعلاقة الشهيرة بين الحدين، الاسم والشيء، على مقتضى نظرية المطابقة، وغدت الاستهابة المعرفية وفق التقليد المعرفي الجديد، تتمحور على العلامة وتمحيص نسيجها المكون من دال ومدلول ودلالة. وذلك على غرار بحوث سوسير (Squssure)(١٨٥٧-١٩١٣) التي عملت على تحديد موضوع علم اللغة، فمايز بين اللغة والكلام واعتبر اللغة نسقاً منظماً من العلامات[٥]. ولم تكن هذه العملية الناشئة على مستوى المعرفة وطبيعتها من غير أثر مباشر

---

[١] أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٤٦.
[٢] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٣.
[٣] عبود، مقداد، بين القطيعة والخلق، ص٨٠.
[٤] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٧٧.
[٥] التليلي، عبد الرحمن، فوكو: الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة، ص٢٢.

على طبيعة الحقيقة ومفهومها، فوفقاً لهذا التقليد المعرفي الجديد لم تعد الحقيقة حصيلة حصرية جهود المعرفة المسلطة على الأشياء في ذاتها، والأشياء الموضوعية المطروحة أمـام الحـس والعقل، ولكنها أخذت تتحدد وتفهم داخل منطوق الخطاب، وليس في العلاقـة المباشـرة مـع الأشياء، لأن المعاني وفق هذا الفهم تتشكل وتتناسل داخل الخطاب الذي يشكل لحمة من التقاليد والأعراف والاعتقادات والتصورات الذهنية.

وهكذا، فإن كل هذه التحولات سمحت بحصول تغيرات عميقة على صـعيد المعـاني، وبضمنها معنى العقل والحقيقة، التي أخذت معالمها تتحدد وفق مشروطيات وقواعـد معرفيـة ومنهجية جديدة، ووفق نظام الخطاب المتغير بدوره "تبعاً للمنعطفات والقطائع المعرفية التي تقع فيه/ في التاريخ. فبعد هذه القطائع والتغيرات في التشكيلة الخطابية، لم تعد الحقيقة ثابتـة، بـل صارت محتملة، متموجة وقابلة للتغير"[١].

على جهة فوكو (Foucault)(١٩٢٦-١٩٨٤) ودريـدا (Derrida)(١٩٣٠-٢٠٠٤) وغيرهم من فلاسفة ما بعد الحداثة المستهاب بهم من قبل أركون، في سعيه إلى تحليـل نظـام الفكر والعقول الإسلامية، فإنه (فوكو) ذهب إلى فض مغـاليق الحقيقـة مـن داخـل التـاريخ وإبستيمية الفكر، ومن خلال الكشف عن علاقتها بنظام الخطاب، فقد سعى إلى كتابة التاريخ من منطلق مغاير ومختلف، بهدف كشف طبقات المعرفة وتعرية خبايـا لعبـة الحقيقـة والـسلطة وعمليات تخفياتهما في الخطاب. وكان ما يهمه، هو فهم عملية المرور من نظام معرفـي قـائم على إبستيمية التمثل لا الاختلاف، المتمثل بنظام الإبستيمية الكلاسيكية، إلى نظام معرفي آخـر يتحدد بمقولة مركزية، هي مقولة التاريخ، وعلى أساس فهم الحقيقة تبعاً للنظام المعرفي للخطاب المنتج تاريخياً[٢]. وعندئذ فإن كل حقيقة تتشكل وتتمخض داخل كل خطاب له تاريخيته، وهـذا الفهم من شأنه، بحسب بول ريكور(Paul Ricoeur)(١٩١٣-٢٠٠٥)، أن يحررنا مـن وهـم تملكها بصورة نهائية، لا مرجوع عنها، ويلزم القول بفكرة الاختلاف حول هذه الحقيقة، التي قد لا يُسمح لها بعد الآن أن تكون قراراً يقوم به علم راسـخ يمتـاز بالموضـوعية والـضرورة والوضوح، ولكنها تصير عملية مستمرة من التأويلات وصراع التأويلات[٣]، التي لن تسمح لأي عقل – سيما العقل الحديث – أن يفرض تأصيلاً أو حكماً أو تأويلاً نهائياً، لأي خطاب دخل في

---

[١] عبود، مقداد، بين القطيعة والخلق، ص ٢٤.
[٢] ولد اباه، السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص١٣٣.
[٣] ريكو، بول، صراع التأويلات، ص٣٧٣-٣٧٦.

التاريخية، لأنه سيكتشف تاريخية كل تأصيل، سواء ما يخص منظومات معرفية حاضرة، أو سابقة موروثة[١].

دأب فوكو في أركيولوجيا/ حفريات خطاب الحقيقة على ترسيخ فكرة أساسية تقضي بتساوي الخطابات. فقد وضع كل الخطابات على قدم المساواة مع تلك التي تعمل في الإنتاجات العلمية، وهي نفس الفكرة التي نهلها أركون في تحليل الخطابات الدينية التي تلقى كما يرى إزدراءً غير مبرر. ففوكو رأى أنه في عالم الخطاب ليس ثمة تمييز أو تفاضل بين أصناف المعاني التي يطلعنا عليها هذا الخطاب أو ذاك[٢]. إن منهجية فوكو التي استمدها أركون، وطبقها على الخطاب القرآني تتلخص في التعامل مع العبارة كشيء قائم بذاته، ولا يحيل إلى مستوى آخر، والنظر إلى ما في خصوصياتها وتميزها كحدث لا أصول له، وتحديد شروط وجودها، وتعيين حدود تلك الشروط بكيفية دقيقة وواضحة أكثر، مع إبراز الترابطات القائمة بين العبارة وعبارات أخرى لها صلة بها[٣]، لأن فوكو سعى في هذا الخصوص إلى تحرير الخطاب من كل اعتبارات ذاتية، ومن كل أشكال سلطوية، فهدف الأركيولوجيا عنده يتمثل في الكشف عن القواعد الصورية لتشكل الخطاب في حقبة تاريخية وثقافية معينة[٤]. وهذه المنهجية تنضدّ مع منهجية تاريخ الفكر الكلاسيكي، أو ما دعاه أركون من جهته في عالم الإسلاميات، بمنهجية العقل الكلاسيكي للاستشراق، حيث "تحليل الفكر هو دوماً وباستمرار تحليل يسعى إلى البحث عن المعنى الحقيقي وراء المعنى المجازي، يبحث عما وراء الخطاب"[٥].

في حسبانة أن المعرفة هي مسؤولية بناء الحقيقة، يربط فوكو جدلياً بين الحقيقة والسلطة، باعتبار أن الحقيقة ليست منفصلة عن السلطة أو خارجها، كما أنها هي نفسها ليست بدون سلطة، لأنها توجد بوصفها إنتاجاً لهذا العالم وعمليات الإكراه الملازمة له. وأن هذه الحقيقة تمتلك عدة تأثيرات منتظمة مرتبطة بالسلطة. فكل مجتمع يبني نظامه الخاص المتعلق بالحقيقة وسياسته العامة حولها، على صورة أنماط من الخطاب التي يستقبلها هذا المجتمع، ويدفعها إلى تأدية وظائفها كخطابات صحيحة[٦].

إن التأكيد الذي يذهب عندي إلى التشديد على الفروض الفوكوية للحقيقة وعلاقتها بالسلطة أياً تكن وبالقوى المصممة لفكرتها، ليست علاقة تفضيل لهذه الفروض بموازاة الفروض

---

(١) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٥.
(٢) فوكو، حفريات المعرفة، ص٢٢.
(٣) المرجع السابق، ص٢٧.
(٤) التليلي، عبد الرحمن، فوكو: الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة، ص٢٣.
(٥) المرجع السابق، ص٢٧.
(٦) ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة، لدى ميشيل فوكو، ص ١٨١-١٨٢.

النظرية الكثيرة في الواقع، سواء في الفلسفة القديمة أم المعاصرة، ولكنه تأكيد يجيء في صلب محاولة تبصر واستكشاف توغل امتدادات هذا الفكر في إسلاميات محمد أركون، وتمحيصاته لتمظهرات الحقيقة فيها، انطلاقاً من وعي تاريخي لها، وليس تمذهباً تاريخانياً خطياً يسمح بتجوهر الحقيقة ويسوغ تأصيلها، في لحظة ما عادت تسمح إيبستمولوجيا المجازفة بمثل هذا التأصيل. والراجح لدي، أن غاية أركون لا تذهب إلى تأكيد تفوق منزع فوكو الفلسفي بخصوص الحقيقة ومتعلقاتها، بقدر ما نظر إلى التفكيك والإركيولوجيا عارية يتخذها منهجاً أو إجرائية معضودة بالتأويل. علماً بأن فوكو لم ينظر للأركيولوجيا باعتبارها فلسفة تأويلية، وإنما منهجا وصفيا[١]. وكل هذه أدوات تحليل تصطف عنده مع أدوات منهجية أخرى، ابتغاء تفكيك وتأويل الخطاب الديني الإسلامي، سواء في الظاهرة القرآنية أو الظاهرة الإسلامية، بما يمكنه كمؤرخ أو مفكر نقدي أن يكشف الأمور على حقيقتها-كما يراها- التي جرت عليها في التاريخ. إن أركون يعتقد أن الحقيقة في الإسلام لم تتجسد كلياً في التاريخ إلا لفترة وجيزة على الرغم من أن كل الفرق الإسلامية تتنافس على التساوي في مزعومية امتلاك هذه الحقيقة. وهذا معناه أن القول بحقيقة "إسلامية متعالية وجوهرية مستمرة على مدار التاريخ وحتى اليوم، ليس إلا وهماً اسطورياً لا علاقة له بالحقيقة والواقع"[٢]. وعليه فإن التفكيك عند أركون ينطلق، برأيي، من التشكيك بما يزعمه الخطاب الديني تجاه كل من الحقيقة والمعنى، وتجاوز الوثوقية الخاصة بهذا الخطاب، المرتبطة بمجموعة من المسلمات العقائدية أو الروح الدوغمائية (الوثوقية).وبالتالي ينصب اهتمامه على تفكيك الخطاب الذي يفسر النص وليس على النص ذاته.

ثانياً- تأصيل الحقيقة وحقيقة التأصيل:

بحث أركون موضوع الحقيقة، وهو بصدد دراسة العقل الإسلامي وما يتضمنه من أنظمة فكرية انبثقت عبرتاريخ الظاهرة الإسلامية كلها، ونتج عنها عديد من العقائد والمذاهب، التي دخلت في تنافسات دينية وغير دينية، وحاولت امتلاك النص الديني المقدس، من خلال إدعاء كل معتقد الوصول إلى الحقيقة المطلقة في هذا النص، وقدرته على تأطير الإيمان ورسم سراطية إيمانية واثقة من نفسها تمام الثقة.

وبموازاة فكرة الإيبستيمية/ نظام الفكر، التي بنى عليها فوكو موقفه من التاريخ الجديد المعاكس للتاريخ التقليدي التحقيبي المستند إلى فكرة الزمن الطويل، الذي يرسّخ الحقيقة عند

---

[١] التليلي، عبد الرحمن، المرجع السابق، ص٣٧.
[٢] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص٢٤٦.

لحظة معينة أصيلة ومؤصلة، ماحياً تاريخيتها، فإن أركون يجتهد في تقديم خصائص وشمائل الإيبستيمي الإسلامي الوسيط والمعاصر الذي ينتمي إلى العقل الإسلامي الكلاسيكي، واجداً أنه في اعتقاده قد استمر محكوماً بنظام معرفي واحد، منذ لحظة تأسيسه على الحدث القرآني[1]، وما جاء بعدها، أي الحدث الإسلامي. لقد قدّر أركون أن نظام الفكر الإسلامي تحدده أوليات راسخة، فهو ينطلق من مفهوم الزمن الطويل، أو المرحلة التاريخية الممتدة، زمن البنيات الطويلة والمستمرة في إنتاج الأحداث والوقائع المبلورة في الزمن القصير أو المرحلة القصيرة. وعندما نقرأ الفكر الإسلامي على مقتضى مفهومي الزمن الطويل وتاريخ الأنساق الفكرية، بدل تاريخ الأفكار وصيرورة الأصل والبداية، يكون بمقدرونا اكتشاف البنية النظرية العميقة التي وجهته، وما تزال توجه نظام الفكر وقواعد انتاجه في بنية الفكر الإسلامي. إن الأواليات الإيبستيمية للفكر الإسلامي يراها أركون "تخلط بين الأسطوري والتاريخي، وتقوم بعملية تكريس دوغمائية للقيم الأخلاقية والدينية، ثم التركيز على تماميةالمعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته (معنوياً)، هذا المعنى الموضح والمحفوظ والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي، لأنه مغروس في كلام الله ومُجهّز بأساس انتولوجي يتجاوز كل تاريخية"[2].

وهكذا، فإنه اعتبر أن استمرار الإيبستيمي الإسلامي على ما هو عليه، يعني قدرة كل هذه الأوليات على توجيه صيرورة نمط إنتاج الأفكار، التي من شأنها أن تؤخر أو تعوق استشكاف النموذج الإسلامي ضمن هذا المنظور، وتبعدنا عن المواقع التاريخية المحسوسة عند المجتمعات الإسلامية؛ لأن هذا العقل الموصوف باللاتاريخي يحجب تاريخية المعنى والحدث والحقيقة لكي يتسنى له تأصيل هذه الحقيقة.

يؤكد أركون ضرورة، أن ينطلق الباحث الحديث منهجياً من ساحة الحداثة العقلية والفكرية، لأنها افتتحت وأرست منهجيات جديدة تضمن لنا توسيع حقل المعرفة، وإغلاق الباب أمام ترشّح أو إنسراب يقينيات وحقائق دوغمائية (وثوقية) تعسفية، مثلما أنها أوجدت حدوداً عقلية وثقافية فصلت بين نظامين من الفكر: نظام العصور الوسطى، ونظام الحداثة نفسه، الفارض نظرة عقلية جديدة بخصوص مسألة الحقيقة[3]، قضت بنسبيتها وتعارضها جذرياً مع مطلق الحقيقة واعتصاميات الفكر الواثق من تحصيلها، كما ساد سابقاً في كل الأوساط الدينية، على وجه الخصوص. وليس معنى هذا، برأي أركون، التخلي عن دروب البحث عن المطلق

---

[1] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٥٥.
[2] المصدر السابق، ص٥٥.
[3] أركون، الإسلام والحداثة، ص ٣٦٠-٣٦١.

بصورة نهائية، وإنما يعني أن هناك طريقين للسير نحو المطلق أو البحث عن المطلق: الطريقة التقليدية، والطريقة الحداثية[١].

هذان تحديدان يخصان، بنظره، مسألة الحقيقة المتجذرة في فكرة التاريخية، ففي حين يعبر الأول عن موقف كلاسيكي طالما وصف باسهاب تاريخي طويل من لدن مؤرخي الفلسفة، وهو نفسه الذي يعرفها بأنها "الشعور بالتطابق التام بين القول/ والفعل، أو بين العبارة المقولة/ والشيء الخارجي المحسوس الذي تشير إليه[٢]". وهو لا يزال يقاوم صعود الموقف الايبستيمولوجي الحديث الذي تقدمه كل العلوم الحداثية. فإن الثاني، هو نفسه الموقف الإيبستيمولوجي الذي يسعى إلى تقديم مفهومه الخاص لفكرتي العقل والحقيقة[٣]. وبطبيعة الحال، فإن الأديان وكل الميتافيزيقا الكلاسيكية سليلة الموقف التقليدي، استمرت قروناً طويلة تتمسك بالحقيقة المطلقة، وتعتصم بتصور خاص بها، يجعلها أزلية وجوهرانية، ومتعالية، ونهائية، حتى بعد ظهور كل هذه الفلسفات الحداثية التي قدمت أفكارها الجديدة حول المعنى، وسمحت بتعددية معايير الحقيقة، وبمعنى آخر تاريخية الحقيقة[٤].

ما يبدو واضحاً، الآن، بالنسبة لأركون، هو أن وضع المسألة على عاتق الفكر النقدي الحديث، من شأنه تخليق طرائق فكر أخرى في مشكلة الحقيقة، تتجاوز فكرة التصنيم والتقديس والتعالي لها، لأنها إذا أنزلت في التحيين الزماني وحلت في التاريخ المحسوس للبشر، أي الفاعلين الاجتماعيين، فإن مقاربتها أو حتى مساءلتها ينبغي أن ترتكز إلى فهم يسلبها خاصية التجوهر والبداهة المعطاة بشكل جاهز، فحسبها أن تؤول إلى تركيب، أو أثر لفظي أو معنوي، قد يتحرك ويتزحزح لكي يحل محله تركيب جديد وبالتالي حقيقة جديدة.[٥] إن من شأن هذا التصور الإيبستيمولوجي الحديث لفكرة الحقيقة، أن يفرض على الفكر العدول عن التصور التقليدي لها، بسبب التعذر بالإمكان الإيبستيمولوجي لأي فكر تأصيلي، لاسيما في حقبة إنحلال الأصول أو تفكيكها أو عصر نسبية القيم [٦].

رَهَنَ أركون، في كل الحقول المعرفية والمنهجية الحديثة، وهو بصدد استشكال مسألة الحقيقة التي اعتورت طريقه في دراسة وتحليل كلٍ من التراث والعقل الإسلاميين، فقد صرح أن هذه المسألة رافقته في كل المعارك الفكرية والمقترحات التجديدية التي قدمها في إسلامياته،

---

[١] المصدر السابق، ص ٣٦٢.
[٢] أركون، الفكر الأصولي، ص ١٦٦.
[٣] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٦٦-١٦٧.
[٤] أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص١٠.
[٥] أركون، الفكر الأصولي، ص ١٦٧.
[٦] المصدر السابق، ص ١٧٧.

وجلّها "نضالات من أجل الحقيقة"[١]. وبوصفه مؤرخاً ومفكراً نقدياً فقد وجد أن مشكلة الحقيقة من أعوص المشاكل التي تواجه الباحث، ولا بد له أن يتصدى لها، وهي وإن وُجِدَت تضميناً أو تصريحاً في كل المعارك الفكرية السابقة، إلا أنها استُعيدت اليوم بواسطة أدوات وطرائق متعددة من البحث والتفكير من قِبَل الفكر الحديث[٢]. ويبدو في اعتقاده أن تحولاً مهماً ظهر في حقل التاريخ، وانعكس على كل من ممارسة كتابة هذا التاريخ وتأصيل الحقيقة فيه. ولا يخفي مديونية فوكو في هذا المجال، لأنه قد "غير راديكالياً وكليا طريقة مقاربة ودراسة الحقيقة في أنظمة الفكر الموروثة عن الماضي"[٣]، فالهزة المنهجية التي حصلت في مدرسة الحوليات الفرنسية، قلبت برأية كثيراً من " قواعد معرفتنا بالأشياء، حين لم يعد التاريخ مستقيماً خطياً، وإنما أصبح تعددياً معقداً، يشمل كل الخطوط وكل الاتجاهات"[٤]. وقد أمكن لهذه الثورة المنهجية غير المسبوقة في دراسة التاريخ، أن تفرض على الباحثين التخلي عن الصورة "الخطية المستقيمة التي كرسها المؤرخون الرسميون. وعندئذ تبدو الحقيقة التاريخية بكليتها وعلى حقيقتها"[٥]. أخشى أن أركون في هذه النتيجة قد تورط في ذات الفروض التقليدية والرؤية التأصيلية للحقيقة، عندما تحدث عن "حقيقة تاريخية بكليتها". فإذا كانت التاريخية تفيد بنسبية كل حقيقة، وبوقوعها في مشروطية نظام إنتاجها ومؤسسات تداولها، فكيف يستقيم الحديث عن حقيقة "تاريخية بكليتها"؟. لا أروم القول، كما يقول علي حرب، من أن أركون "يحدثنا عن الحقيقة التاريخية على طريقة أهل اللاهوت، أي بصفتها أمراً ينكشف ويسطع كالنور بصورة كلية ونهائية"[٦]، لأن أركون لا يفكر على الأطلاق بإمكانية التأصيل للحقيقة، كما يفعل كل الأصوليين.

لقد تم تسفيه التحقيب التاريخي التقليدي ذي الخطية الطولية، الذي يُصادر على القسم الأعظم من الحقائق التاريخية والاجتماعية، ولم يعد يُنظر إلى التاريخ بوصفه سلسلة متصلة من الحلقات، ترتقي معها المعارف من حلقة إلى أخرى، وإنما بوصفه سلسلة انفصالات وانقطاعات[٧]. الحال الذي يقتضي، بنظر أركون، أن يقوم العقل الحديث بتحمل مسؤولياته الجديدة تجاه الحقيقة، في حدود تطبيق المنهجيات المرتبطة بإنتاج المعنى في نظام الفكر الذي ينتمي إلى حقبة تاريخية ما، إنطلاقاً من التحليل الألسني والسيميائي الدلالي للخطاب[٨]. واعتماداً

---

[١] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٣٠.
[٢] المصدر السابق، ص ٢٢.
[٣] المصدر نفسه، ص ٣١٢.
[٤] أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص ١٧٥.
[٥] المصدر السابق، ص١٧٥.
[٦] حرب، علي، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، ص ١٩٢.
[٧] ولد أباه، السيد، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، ص ٥٠.
[٨] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٣٤.

على هذا الفهم، يمكن الحديث، برأي أركون، عن نظام للحقيقة ينتمي إلى نظام فكر أو ما يدعى بـ إيبستيمية العصر أو الفكر، من جهة أن ما يحدد هذه الحقيقة هو الخطاب الداخل في إيبستيمية هذا العصر أو ذاك، ومن هنا كانت الحقيقة داخل الخطاب الفلسفي اليوناني، تتمايز عنها في الخطاب الفلسفي الخاص بالقرون الوسطى، كما أنها تختلف لدى هذا الأخير، عنها في الخطاب الفلسفي في العصر الحديث. وفي الخطاب الإسلامي الفلسفي والأصولي بشقيه (أصول الفقه وأصول الدين) نلحظ تباين مستويات الحقيقة وتداخلها وتخارجها داخل الخطاب، مع أنها تنتمي إلى إيبستيمية واحدة تخص العقل الإسلامي قديماً وحديثاً.

الواضح أن أركون أحال معنى الحقيقة إلى نظام الخطاب الذي يخّص إبستمية/نظام فكر حقبة تاريخية وثقافية ما، وذلك بدلالة المعنى في هذا الخطاب على المستوى الألسني والسيميائي. وهكذا تصبح الحقيقة علامة لغوية أو مجموعة دلالات إشارية أو رمزية من شأنها أن تتحول وفق نظام الفكر الخاص بتراث معين، أو بحقبة تاريخية معينة. إن فكرة تطورية الحقيقة وتغير أنماطها من نظام فكر إلى نظام فكر أخر قد نجد لها مشروعية معقولة، ولكن من الصعب وضع الحقيقة في الملفوظ/ أو المكتوب الخطابي، وتحليلها وفق هذا المستوى فقط، على أساس قاعدة تنازع التاويلات.

إذا كانت الحقائق الكلاسيكية الوثوقية والجوهرانية التي تشكلت بمساعدة المسلمات الخاصة المستخرجة والمفسرة من كلام الله تعالى كما في الأنظمة الفكرية الدينية، أو حتى تلك المستنبطة بواسطة الآليات المنطقية والعقلانية المركزية الأرسطوطاليسية، قد أصبحت اليوم تتقدم أكثر فأكثر نحو الحقيقة التاريخية[١]، بما هي عملية "استدعاء الزمان للتفكير بالوجود، لا الوجود الفردي بل الوجود في العالم مع الآخرين، بكل غناه الدلالي والتأويلي"[٢]، فإننا نجد أن أركون يتقدم في هذا الاتجاه، لتعني التاريخية عنده "دراسة التغير من خلال الزمن، أي التغير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات"[٣]. ومعرفة كيف ينعكس ذلك على رؤية الحقيقة أو اكتشافها في حالاتها المتغيرة وصيروراتها التاريخية. وعلى ضفاف الفكر الإسلامي فقد تطلع إلى البعد المعرفي الحاسم الذي تقدمه هذه التاريخية عند دراسة العقل الإسلامي الذي بقي حبيس منهجية خاصة[٤]، من شأنها إلغاء التاريخية عن هذا العقل وعن كل التراث برمته. فأركون يذهب إلى القول بأن تاريخ الأفكار التقليدي يعتمد على

---

[١] المصدر السابق، ص ٣٤.
[٢] ريكور، بول، وأخرون، "الوجود والزمان والسرد"، فلسفة بول ريكور، ص ٣٠.
[٣] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٧٤.
[٤] وزوز، فيصل العلمانية في فكر محمد أركون، ص٣٦.

فرضية تقضي بالقول "بأن الأفكار ذات قوام متماسك وثابت، وأنها ذات دلالات ومعـان فـوق تاريخية، كما يبرزها بمثابة كائنات عقلية مستقلة عن الإكراهات اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية". إن كلام أركون يقتضي عدم جواز عزل الأفكار وتجريدها عن سياقاتها فالأفكار لا توجد في فراغ، ولذلك لا بُدّ من أن يستعين الباحث الفلسفي بالعلوم الاجتماعيـة فـي فهمـه للأفكار.

يثمن أركون الدور الذي تقوم به المعرفة التاريخية، عنـدما يـتم اخـضاعها لرقابـة وتمحيصات الفكر التاريخي النقـدي، الـذي بمقـدروه أن يكـشف عـن الجـوهر الفلـسفي والإيبستيمولوجي العميق الذي تتحرك داخله المعرفة التاريخية المتعارضة بالتأكيد مع المعرفـة التي يرسمها العقل الوثوقي المتأكد من حقائقه المطلقة[١]، التي يجد ضماناتها المنطقية في أنساق من الأنظمة المعرفية التقليدية المغلقة.

وهكذا، فإن التجارب تدلل، طوال التاريخ، وفق أركون، أن المـسلمات التـي تخـص المعرفة البشرية عندما تستديم فترة طويلة من الزمن، وتهـيمن علـى البعـدين الأنطولـوجي والتقديسي للإنسان (أي عندما تلقى قبولاً اجتماعياً كبيراً، وتلبس لبوساً تقديسيا)، فإنهـا تغـدو مسلمات لا تناقش ولا تمس: بمعنى أنها تشكل نظام فكر يهيمن على ثقافة معينة تحكم مجمـوع المعارف، وتحدد مجال الحقيقة من حيث هي استراتيجية تاريخية[٢]. بيد أن الرهانـات الأكيـدة الخاصة بزحزحة مواقع الحقيقة وانفتاحها منوطة اليوم بالعقل الحديث، الـذي يـدعوه أركـون "بالعقل الجديد المنبثق الصاعد"، المستند إلى التاريخية والصيرورات الخاصة بالمعرفة والثقافة، إذ أن ثمة إجماعاً "على أن العقل الحديث اكتسب القدرة الفكرية والعلمية للخروج من الإنغـلاق الذي طالما استدرجته إليه انحرافاته الاسطورية التاريخيـة، والأسـطورية الإيديولوجيـة فـي اصطدامه بالواقع"[٣].

تتضمن الإحالات التي فسر من خلالها أركون فكرة الحقيقة عـدة خيـارات منهجيـة، تنتسب إلى منطلقات العقل الحديث الذي يقبل تعدد التأويلات، ويرفض اتباع طريقة واحدة فـي تأويل الحقيقة. إن أول سجية من سجايا هذا العقل هو أنه عقل مستقل "يرفض الاشتغال داخـل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفاً"[٤]على غرار العقل الديني . وضمن هذه الرؤيـة قـدم أركون، نقداً لفكرة الأصل وعملية التأصيل، بما تنطويان عليه من ادعاء "بإمكانية التأصيل لفكرة

(١) اركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٣٢.
(٢) اركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ١٢١-١٢٢.
(٣) أركون، الأنسنة والإسلام، ص ١٦٣.
(٤) حرب، علي، الماهية والعلاقة، ص ٢٠٨.

ما دينية، أو علمية، أو فلسفية، أو أخلاقية، أو سياسية"[١]. وذهب إلى رفض كل أنظمة الفكر التي تحاول البناء على حقيقة مؤصلة أو قابلة للتأصيل أنطولوجياً ومفهومياً، إذ لم يعد بمقدور العقل الراهن الدفاع عن مشروعية حقيقة قابلة لأن تؤصل[٢].

يبدو أن اللاتأصيل يلتقي، عنده، مع فكرة التاريخية التي تخص "بنية الحقيقة المطلقة"، كما وتخص بالذات "الشروط والظروف السياسية والثقافية لإنتاجها ولبلورتها ولإندماجها في فكر وسلوك كل شخص"، مما يعني " أن كل مجتمع يصوغ الوجه المتغير بالضرورة للحقيقة"[٣]. فالحقيقة، بالنسبة لأركون، لا تفهم اليوم بشكل صحيح إلا عند وضعها في قلب مفهوم التاريخية، ويشمل ذلك كل أنواع الحقائق التاريخية بما فيها الحقيقة الدينية، التي هي بحاجة إلى إعادة التأويل والتقييم لاستشكاف إمكانات دخولها في العالم الحديث[٤]. والسبب هو أن الحداثة تبدو الآن فارضة لمناهجها العلمية التي أكدت شمولية نسبية الحقيقة في إطارها التاريخي بحيث لم يسلم منها أي حقل معرفي، بما في ذلك مفهومها الذي كان سائداً في نظام الفكر الخاص بالمعرفة القديمة[٥]، بمعنى أنها تجاوزت فكرة الثبات عند أصول واحدة. وعلى سبيل المثال فإن الإيبستيمولوجيا المعاصرة تراجعت بصورة حاسمة عن كل اعتقاد ينادي بإمكان تأصيل الحقيقة بشكل نهائي، لأنها إذا ما أنزلت منزلها في التاريخية فقد أصابها ولا بد التغيير، فإن كانت قرينة العقل وملازمة له، وكان هذا على وجه الحقيقة يتطور من عصر إلى آخر، فكذلك هي الحقيقة، لا يمكن عدّها مُصمتة أو قارّة، فبمجرد أن زحزحت الحداثة أنظمة المعرفة والعقل والحقيقة، فإنها دفعت بالفكر الإنساني نحو الدخول في عصر جديد، تفككت فيه فكرة الأصل/الأصول، وغدت اعتصامية العقل تدور حول نسبية القيم أو ذاتية التأويلات والتفسيرات[٦]. إن مثل هذا الاعتقاد الإيبستيمولوجي يجعلنا، برأي أركون، مضطرين إلى تغيير اعتقادنا التقليدي عن الحقيقة، الذي ينص على أنها معطىً جاهز وناجز على حد البداهة العقلية، وليست كما تُذاع الآن، بأنها في صميمها فعل تركيب أو أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي، يمكن تغييره أو تعديله، أو حتى تجاوزه لاحقاً، ليحل محله تركيب جديد أو حقيقة جديدة[٧]. والواضح عندي، أن

---

[١] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٧٦.
[٢] المصدر السابق، ص ١٧٦.
[٣] أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص ١٧٥.
[٤] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٢٢٠.
[٥] حرب، علي، نقد النص (النص والحقيقة)، ص ٢١٨.

*يميز أركون بين الحقيقة السوسيولوجية والحقيقة العلمية والإيبستمولوجية. فالأولى تصبح حقيقة بسبب إيمان العدد الأكبرمن الناس بها، والثانية تصبح حقيقة عندما يبرهن على صحتها علمياً ومعرفياً.

[٦] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٧٧.
[٧] أركون، قضايا في نقد، ص ١٦٦.

هذا التوصيف السابق للحقيقة، يأخذ دائماً بعين الاعتبار فهماً لهذه الحقيقة بوصفها تأويلاً. ولكن هذا بطبيعة الحال لا يخص مشمولية الحقيقة التي تتعلق بحقل إيبستيمولوجيا العلوم الدقيقة التي تفرض حقائقها حسب باراديمات ومناسق وضعية موضوعية وظواهرية، وتشمل علوماً مختلفة تقضي بأن الحقيقة "تكون بالتطابق بين القول/والفعل، أو بين العبارة المقولة/ والشيء الخارجي المحسوس الذي تشير إليه، أو بشكل عام بين منطوق اللغة العادية/ أو التجربة أو المعرفة العلمية التي يشكلها الإنسان عن الواقع"[١]. علماً بأن هذه العلوم تشتمل على نظريات ووجهات نظر يتجاذبها عديد من التأويلات، وتخضع إلى ما يدعوه كارل بوبر بـ "قابلية التكذيب".

إذا كان القدماء من المسلمين وعلماء المذاهب أنفسهم، كما يذهب أركون، قد صادفوا صعوبات جمة أثناء مناقشاتهم فكرة التأصيل للحق المبين حول الاجماع والقياس[٢] فالنظريات المستخرجة من النصوص لديهم لا يُنظر إليها من الناحية المنهجية كما لو أنها تمثل الحقيقة التامة أو اليقين القطعي، وإنما هي حقيقة نسبية. وهذا معناه أنه ليس بمقدور أصحاب المذاهب بنظرياتهم الإدعاء بأنها تمثل الحق المطلق الوحيد[٣]، فإن هذا الشاهد يعد دليلاً على تعدد أنماط هذا الحق وطرائق استخراجه. وهذا ما يرفضه العقل التيولوجي (الديني) الإسلامي، ولكنها نتيجة ملزمة – كما يبدو– بالنسبة للباحثين الذين يهولهم الكيفية التي تتفكك وتتذرى فيها منظومة العقل الوثوقي الديني الكلاسيكي في سياق الثورة العلمية الحديثة، الأمر الذي لا يلزم فقط بنظر أركون "معرفة كيفية نشوء (أو إعادة تركيب) الديالكتيك الأولي، الذي ولّد أشكال العقول المتنافسة ومضامينها عن طريق التحليل التاريخي، وإنما ينبغي أيضاً إظهار(أو نبش) ما هو مطموس ومحذوف ومنسي في كل حالة على حده، وذلك بمساعدة المنهجية السلبية في التحقيق التاريخي والدراسة التاريخية"[٤]، التي يجب تعميمها على كل تاريخ العقل الديني الوثوقي، منذ بدايات تشكله وحتى يومنا هذا.

إن الشعور بعبء مديونية الحقيقة بالنسبة للباحث في التراث الإسلامي الحي، يتطلب الكثير من العمل الدؤوب، ولكن ثمة مسألتين، بحسب أركون، لا بد من النظر إليهما بعين الاعتبار الجدير بمسؤولياتهما الإيبيستيمولوجية: تقضي المسألة الأولى، بأن الإسلام صيرورة لا تكتمل أبداً، فهو بحاجة إلى إعادة التحديد والتعريف باستمرار، لا سيما داخل كل سياق اجتماعي ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية، ولكن أساسه الثابت يتمثل في (المصحف، نصوص الحديث،

---

[١] المصدر السابق، ص ١٦٦.
[٢] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص١٥.
[٣] السيد، عزمي طه، ثقافة التقريب بين المذاهب. تحليل وتأصيل، المجمع العلمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٧ تشرين ثاني، ٢٠٠٩، ص٥. www.taqrib.info.com
[٤] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٩٢.

الفرائض)[1]. أما الثانية، فإنها تقرر ضرورة دراسة نشأة كل تيار أو مذهب أو معتقد، أنشأ نظاماً مغلقاً للحقيقة (اليقينيات والمعارف، واللايقينيات)، ومن ثم دراسة وظائفه، وكذا الروابط التي توثقه بالمصالح والمطامح الإيديولوجية والرمزية للجماعة التي انتجته. وهنا، فإن على مؤرخ الفكر الإسلامي، أن يعيد التفكير من جديد بمسألة الجانب الفكري الروحي من الواقع المادي، ومشكلة أساس الغلبة في التاريخ، لأجل تحرير البحث العلمي من القوالب الجاهزة، مثالية كانت أم مادية[2].

لقد فرض العقل الديني النصوصي، كما يقرر أركون، نفسه ممثلاً وحيداً لصوابية الإيمان وصحته واستقامة العقيدة، أي الشكل الذي يعبر بشكل مطابق وأمين عن التعاليم المحفوظة في النصوص المقدسة. ومع إقراره بحقيقة وجود عقول منافسة له في اقتسام هذا الزعم التيولوجي، إلا أنه لا يقر بقدرة هذه العقول التوصل لنفس الصحة والحقيقة التي وصل هو إليها، كما أنه لا يعترف بآنيته وطبيعته الاحتمالية، ولا بأي ضعف نظري ومنهجي لفروضه وتراكيبه. إن كل هذه المثالب أو النواقص التي تميزه، ينبغي أن تخضع لكل بروتوكولات القراءة والمعنى لمعرفة السياق أو الوسط الإيبستيمائي الذي تولدت فيه العقول الأرثوذكسية، وكيفية إنتاج الحقيقة فيها ونشرها على الملأ[3].

بيد أن الاحتكام إلى البروتوكول التاريخي في القراءة، يتطلب أول ما يتطلب، معالجة مسألة التاريخية في التراث الإسلامي على المستوى الفلسفي، والقبول بتطبيق القرارات المنهجية والإيبستيمولوجية الضرورية على هذا التراث، وعلى رأسها: إعادة ترميم الحقيقة التاريخية المعاشة من قبل المعاصرين، في كل تعقيداتها وكثافتها الأولى. وهذا يتطلب، بحسب أركون، قراءة جذرية للقرآن تفحص مستويات المعنى فيه على أكثر من وجه، والبدء بالتفحصات النقدية لكل الفترة التأسيسية المسؤولة عن تشكيل الذاكرة الجماعية الإسلامية[4]. والاستعانة بكل الحقول المعرفية الحديثة المسؤولة عن فهم كيفية إنتاج المعنى، ألسنيا وسيميائيا، حيث إن هذه الاستعانة تعد ضرورية من أجل جعل الروابط معقولة ما بين الدين والتاريخية.

الواضح أن البحث في هذه الخطوة المنهجية ينصبّ على استخراج نظام الفكر (ابستمية) الخاص بالحقبة الكلاسيكية للفكر الإسلامي، على أساس أنها عملية تاريخية تضيء أمامنا الكيفية التي يتم بها تسطير الحقيقة وتشغيلها، كما تولدت بفعل العقول الإسلامية الفرعية/الفرقية.

---

[1] مسرحي، فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، ص ٨٢.
[2] اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٩٣-٩٤.
[3] المصدر السابق، ص ٩٥.
[4] أركون، الإسلام، التاريخية والتقدم، ص ١٦.

في هذا الخصوص ربط أركون بين الحقيقة والتاريخية، وعرّف التاريخية بأنها "الاعتقاد الذي يؤكد بأن كل حقيقة تتطور مع التاريخ، وأن كل الأحداث تدرس من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية"[١].كما عرّف الحقيقة بأنها "مجموعة آثار المعنى الذي يُسمح بها لكل ذات فردية أو جماعية، نظام الدلالات الإيحائية المستخدمة في لغته. فهي مجمل التصورات المختزنة من قبل التراث الحي للجماعة القبلية أو الطائفة الدينية أو للأمة"[٢]، التي تعتبر تراثها بمنزلة الحقيقة المطلقة. إن استشكاف النموذج الإسلامي يجيء في قلب هذا المنظور السابق، بما هو نموذج يتجسد في المواقع التاريخية المحسوسة. ولكن هذا الأمر، بالنسبة لأركون، سوف يخص ابتداءً منهجية القراءة التي من شأنها أن تزعزع أو تقلب كل الخطابات التقليدية التي تناولت الحقيقة، لأن من طبيعة هذا التفحص المنهجي الكشف عن شروط انبثاق فكرة الحقيقة وصياغتها وانتشارها، ثم استبعادها وتنكيرها أو حجبها[٣].

يتطلب الأمر، كما يبدو، نظرة أوسع للبروتوكول التحليلي لفكرة الحقيقة كما حللها أركون، لأن " فكرة الحقيقة تتجسد دائماً وفي كل مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر. إنها إذن شيء محسوس وملموس"[٤]. ولكي تعطي هذه الفكرة وزناً نظرياً ومنهجياً أكبر، فإنها تحاول الاتكاء على بعض المبادئ المستمدة من مواقف العقل المعاصر وآخر كشوفاته.

ما الذي تقوله هذه المبادئ وتذيعه بخصوص مسألة الحقيقة ؟. لقد قدم أركون الاجابة الآتية[٥]:

١- ليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخص الكائن الإنساني المتفرد والمتشخص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس.

٢- إن الحقيقة موجهة لكي تُعلن وتُنشَر ضمن وسط اجتماعي _ تاريخي، يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة والسيطرة عليها، ومن أجل السيطرة على الحقيقة الرسمية التي تسوغ هذه السلطة وتبررها. لذا نجد أن الحقيقة الحقيقية، هي دائماً في حالة توتر وصراع واستبعاد وإقصاء متبادل مع الحقيقة الرسمية.

٣- إذا كانت الحقيقة بكل أشكالها تتجسد دائماً عن طريق وساطة الإنسان في عمل لا ينفصم عن التعبير والذكاء والإرادة والتجاوز، فإنها تتطلب عدة مستويات من التحليل:

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٣٩، هامش ١٤.
[٢] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٦٦.
[٣] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٣٧.
[٤] المصدر السابق، ص ٣٧.
[٥] المصدر نفسه، ص ٣٧-٣٨.

أولها: تحليل مستوياتها اللغوية والسيميائية من أجل الإحاطة بها في إكراهاتها الداخلية ومضامينها المحضة.

وثانيها: تحليل المستوى التاريخي من أجل تحديد منشئه وروابطه مع التجليات السابقة عليه.

وثالثها: تحليل المستوى السوسيولوجي من أجل موضعته بصفته انعكاساً للحاجة والصراعات والآمال الراهنة بجماعة متقلصة أو متسعة، أكثرية أو أقلية مسيطرة، أو مسيطر عليها.

ورابعها: تحليل المستوى الفلسفي من أجل قياس علاقته بالكائن وعلاقته بالتماسك الأخلاقي ـ الميتافيزيقي للذات البشرية.

وخامسها: تحليل المستوى الأنثروبولوجي من أجل تحديد نقطة ارتكازه وتمفصله مع البنى الأنثروبولوجية لكل تظاهرة بشرية.

يذهب المقصود الأركوني، بهذا الخصوص، إلى إلقاء نظرة تاريخية ونقدية على "ملامح الوعي الإسلامي"، لتشمل كل المسار الذي قطعه هذا الوعي على مدى قرون، لكنه وهو بصدد بلورة هذا الوعي، فإنه لا يبدأ من نقطة الأصل ويستمر في ذلك صعوداً في التاريخ حتى اللحظة الحاضرة، بل يفعل العكس تماماً، إذ يبدأ من اللحظة الحاضرة نزولاً إلى الوراء، حتى نقطة البداية، لكي ينقض فكرة الاستمرارية الخاطئة التي تقول بتواصلية منتظمة لهذا الوعي[١]. إن وعيه التاريخي يرى أن تحليلاً كهذا من شأنه، إزاحة كل عمليات الخلط بين التاريخي والأسطوري التي تجري داخل هذا الوعي. وهي، في الواقع، عمليات مرتبطة بكل مشمولية التراث الحي الذي بقي محل استخدامات إيديولوجية، لكل الجماعات السوسيولوجية المتخاصمة على "السلطة والأملاك والأرزاق"، ويجزم أركون بأن مسألة المقابلة النقدية أو التحليلية بين تعالي كل الأفعال البشرية ومعنى تاريخية هذه الافعال، أي ما بين التصور والواقع، أو الأسطورة والتاريخ، لم تظهر في الوعي الإسلامي، ولم تعرف بصفتها مشكلة محورية تخص كل معرفة بشرية مرتبطة بممارسة تاريخية[٢]. بل إن العكس من ذلك قد حصل في مسار التراث الإسلامي، فقد توسعت النظرة التقديسية داخل التراث المبلور مجتمعياً وبشرياً، ولكن الإصرار كان يرمي دائماً إلى تعاليه المحسوم[٣]. فكل الحكايات التي يوردها المفسرون لتفسير القرآن تصبح متعالية أو مقدسة، لأنها استخدمت في تفسير الكلام المقدس أو المتعالي، وهكذا يتقاطع الديني مع الدنيوي، ويُخلع التقديس على الأشياء كلها تقريبا[٤]. ولذا ينبغي أن ينصب

---

(١) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٣) أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص، ٥٠-٥١، ١٤٢، ٢٣٢، ٢٣٣.

(٤) أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٧١-٧٢.

البحث على تحليل المستوى اللاهوتي في مجال التراث الديني، وأن يشمل مختلف مستويات التحليل التي سبق ذكرها وخصت مشكلة الحقيقة.

إن الرفض الذي يقابله أركون لهذا المنزع اللاتاريخي، يعتمد على مرجعيات النقد التاريخي، الذي يقضي بعدم استمرار أو ثبات الهوية للأشياء، لأنها على الدوام خاضعة لامتحان "التطورية التاريخية"[1]، المشروطة بعملية البحث الفلسفي والابيستيمولوجي عن طريق الفكر النقدي الحديث. وعلى جهة التنظيرات اللاهوتية الممارسة لعملها كبنية فوقية تتمكن فوق التاريخ، يؤكد أن تاريخ هذه البنى الفوقية المنتجة من لدن الخطاب اللاهوتي، لا يتطابق مع تاريخ الدين الحق على مستوى تحديده القرآني، الذي يشمل في الواقع كل الطبقات الاجتماعية، ومستويات الثقافة السائدة، ويظل ملتحماً بالحس العملي الذي يشرط تماسك الفئات الاجتماعية المختلفة، أي مباطناً للتاريخ[2]. وربما يعود السبب عنده إلى مسألة الإحجام عن طرح أسئلة تخص التفاعلات المتحولة بين نمط "تجلي الدين واستبطانه على مستوى لحظة الخطاب النبوي، وبين نمط وتجلي الدين اللذين فرضتهما لاحقاً استخدامات المسلمين للعقل ـ المخيال في السياقات العربية والإسلامية المختلفة"[3]. ولا يمكن تجاهل كل الاختلافات التي تحركها المصالح الاجتماعية التي قادت مجموعات الفاعلين الاجتماعيين المتخذة شكل جماعات إسلامية باحثة عن التأويل الأصح للإسلام، مما سيعزز من جهة أولى، نزعة الاتجاه اتجاهاً إيديولوجياً، المهدد بالفعل بالقضاء على جوهر الإسلام الديني، ومن جهة ثانية، ستؤدي أدلجة الإسلام هذه إلى إحداث تطورات تؤدي في نهاية الأمر إلى إسلام معطل من الناحية الوظيفية الروحية، تماماً ككل الإيديولوجيات التي تفرض تأويل احتكاري يطال كامل الحقيقة، وليس الحقيقة المجتمعية فقط، بل إن الإيديولوجيات تدعى الإحاطة بالحقيقة المطلقة وبحق تمثيلها لها[4].

من الممكن الاستنتاج بأن أركون يسعى إلى تفكيك الأحكام التيولوجية سليلة الأرثوذكسيات الوثوقية التقليدية، التي سعت إلى إيقاف الوحي عند لحظة معينة، وأدمجت المعنى والحقيقة في هذه اللحظة، فيما يروم هو إلى استمرارية انفتاحه على المعنى المطلق، وآفاق الوجود، وممكنات المستقبل والحياة.

---

[1] أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص ٢٢٢.
[2] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ١٤٥.
[3] المصدر السابق، ص ١٤٦.
[4] بينز، فريدمان، الحل الإسلامي، إمكاناته وحدوده، ص ١٥٣.

ثالثاً –الظاهرة الدينية والحقيقة: مهمات العقل الاستطلاعي.

يطرق أركون حقلاً يزعم أنه يتحصل على الصلاحية والأولوية من الناحية الإيبستيمولوجية، ويؤكد ضرورة العمل على تفكيك المسلمات والمضامين التي تؤسس ما يسميه هو بـ "التماسك المغامر لكل إيمان"، ولكنه يحترز بخصوص مصطلح التفكيك، ويبين أغراضه ومراميه، ويعلن أنه لا يهدف منه إلى تبيان الصلاحية العلمية لعقائد الإيمان، أو على العكس تبيان لاعلميتها. إن غرضه الرئيس الحفر على أساساتها وجذورها على سمت المنهجية الجينالوجية (الحفرية)، التي تسمح بالكشف عن الوظائف النفسية وغير النفسية لهذه العقائد الإيمانية، وعن الدور الحاسم الذي تلعبه في تشكيل تركيبة كل ذات بشرية[١].بيد أن هذه العملية الكشفية تقع في قلب مشكلة المعرفة، التي تطرح سؤالها الكبير: كيف ينبثق المعنى المؤصل للحقيقة في المعتقد الديني؟

أرى أن أركون لن يكون بمنجاة من النقد، إذ كيف يتأتى له من منظور مشكلة المعرفة العلمية أن يفكك صورة/صورية الفكر من غير أن يصل بالتفكيك إلى مضمون الفكر نفسه، لأن التفكيك والأركيولوجيا ليسا هدفاً بحدّ ذاتهما، فإذا ما شرع الباحث بمقدماتهما الاجرائية والمنهجية، فإنه لن يكون بمقدوره إلاّ أن ينتهي إلى نتائج إيبستمولوجية، لأن التفكيك بقصد الكشف عن المعنى لا بُدّ أن ينتهي لامحالة إلى نتائج تقدم أحكاماً اضطرارية على الأفكار والأشياء، ولكن يبدو أن أركون هنا أراد أن يقدّم بعض الترضيات الضمنية، أو قل بالأحرى بعض التسويات التي يقدمها للقارئ المسلم على وجه الخصوص.

إن أركون وهو يدرج هذا السؤال في كل الخطوات التفكيكية، يقرر أن الإيمان قد شكل دائماً مجالاً مهماً من مجالات الحقيقة البشرية، التي لم تخضع بعد للدراسة التاريخية والفيلولوجية النقدية، فضلاً عن علم النفس التاريخي[٢]. وفي كل الأحوال فإن هذه المجالات ومعها مقارباتها الإجرائية والمنهجية تبقى محكومة، باستراتيجيات تشكل الخطاب في حقباته التاريخية المختلفة، وتقديمة للحقيقة الدينية التي تخضع لمجموعة من الشروط، التي تحدد نمط خطابها والكيفية التي توظف بها تلك الخطابات، على مستوى الممارسات والسلوك[٣].

إن أركيولوجيا أركون، لا تذهب، بنظري، إلى ما هو أبعد من حدود تفكيك الخطاب الديني، وهي ليست بصدد تحديد الأفكار والصور والموضوعات التي تختفي أو تظهر في الخطاب، وإنما حسبها من وراء عملها أن تحدد الخطاب نفسه بوصفه ممارسات تخضع لقواعد

---

(١) أركون، الفكر الأصولي، ص ٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧.

(٣) فوكو، ميشيل، جينالوجيا المعرفة، ص ١٢٨.

معينة، من شأنها أن تنتج معارفها على شاكلة هذه القواعد. وهذا هو بالضبط ما قصده أركون، من أن تفكيك الخطاب، لا يهدف إلى فحص صلاحية العقائد أو عدم صلاحيتها، وذلك لأن الأركيولوجيا لديها وظيفة وصفية، تصف أشكال ظهور الخطاب، والكيفية التي يمارس بها، ولا تُعنى بمضامينه. إن أركون يبدو كتقني ماهر يصطنع أدواته المنهجية ويبرع في استخدامها، ولكنه حرص على الإحجام في مناسبات عديدة عن ممارسة النقد بمدياته المنهجية المفتوحة، والانتقال من الكشف والوصف إلى تقديم آراء نظرية حول مضمون الفكر، بدلاً من الاكتفاء بوصف صورة الفكر أو الاداة المنتجة له.

والواضح أن أركون لا يذهب أبعد مما قصده فوكو في الحفريات والتفكيك، فهو هدف إلى محاولة الكشف عن مجموع الشروط القبلية التي تحدد نمط وجود الخطابات المعرفية في فترة تاريخية معينة، ومعرفة الكيفية التي توظف فيها تلك الخطابات. وهذه هي نفسها تقنية فوكو في الحفريات، إذ إنها "لا تسعى إلى تحديد الأفكار والتمثلات والصور والموضوعات التي تختفي أو تظهر في الخطابات، بل تحدد هذه الخطابات نفسها باعتبارها ممارسات تخضع لقواعد معينة"[١].

لا بد للباحث، عند هذا الحد أن يفكر بإدراج المنهجية الحديثة، التي تقوم بإشكلة الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى وآثاره، التي هي عبارة عن الاستخدامات الإيديولوجية للمعنى[٢]. يسعى أركون، بهذا الخصوص، إلى الوصول إلى ما يسمية بعملية "زحزحة المعتقد دون تجاوزه"[٣]، من حيث إن الفكر التاريخي العلمي الحديث، لم يعد يعترف بتلك الخطابات الخاصة لكل من المعتقد والحقيقة من زاوية إمكانية قبولهما للتأصيل، لأن علوم الإنسان والمجتمع تقرر بمناهجها الحديثة، أن الاعتقاد بصورته التاريخية لا يمكنه الاستمرار بالدعاوى ذاتها، بخصوص الإيمان وترجمته وتفسيره، كما أنها ترفض قدرة العقائد اللاهوتية التقليدية الدفاع عن خطاب متماسك يبني مزعوميتة على أصول لا تمس ولا تناقش، وتعبر عن الحقيقة المطلقة[٤].

إن الموقف الإيبستيمولوجي الحديث، يؤكد، بحسب أركون، وظيفته النقدية، لجهة ضرورة وضع كل الأنظمة الخاصة بالحقيقة، بدون استثناء، على محك اختبارات الصلابة والصلاحية، إلا أن الموقف الاعتقادي لمسيري شؤون المعتقد الديني، يستمرون في السعي إلى نشر خطاب يحتكر الحقيقة الكونية. بيد أن النتائج الراهنة لا تقودنا إلا إلى موقفين: إما

---

(١) فوكو، ميشيل، حفريات المعرفة، ص١٢٨.
(٢) أركون، الفكر الأصولي، ص ٢٢.
(٣) المصدر السابق، ص ١٦٩.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

الاعتراف بنسبية كل حقيقة كائنة ما كانت، وإما الرضوخ إلى أوامر قطعية مطلقة وملزمة لكل أمر توليدي للحقيقة، واستقبالها وممارستها أيضاً[١].

لا بد أن يُفهم الموقف في سياق مشكلة المعنى والتنافس العمومي عليه، لأن الجميع يطلبونه، كما ويدّعونه ويزعمون امتلاكه، فالجماعات الإنسانية الباحثة عن هويتها تدّعيه، والمذاهب الفكرية تتنافس من أجل القبض على المعنى الحقيقي وفرضه علمياً أو إيديولوجياً، والفقهاء واللاهوتيون عموماً يزعمون واحدية هذا المعنى الذي يستطيعونه وحدهم، ويستخرجونه من النصوص الدينية[٢]. ولكن أركون، يريد أن يقدم مقاربة تنتمي إلى عقل الحداثة وأنظمتها، أعني، المقاربة الاجتماعية والتاريخية والإنثروبولوجية للحقيقة أو الدين الحق، وعلى أساس زحزحة المنظور اللاهوتي التقليدي، وهي ذات "الزحزحة الإيبستيمولوجية التي أدعو إلى إحداثها في ساحة الفكر الإسلامي"[٣].

يبدو رهان أركون واضحاً، هنا، في فهم مسألة الحقيقة عند مستوى مقارباتها الحداثية، فهو يتطلع باحتفاء إلى دور العقل والحداثة والعلمنة، فهذه مجتمعة قادرة على زحزحة الموضوعات التقليدية صوب إشكاليات جديدة، وكذلك زحزحة العقائد الراسخة المسلّم بها في التنظيرات التقليدية والوثوقية . ولكنه يتحرز دائماً، ولا يرى في هذه الزحزحة نقلة باتجاه تبني خطاب "الحداثة الوضعوية" التي تدعو إلى "الخروج من الدين" على حد تعبير مارسيل غوشيه(١٩٤٦-)*(Marcel Gauchet).

لقد سعت الحداثة، في أوروبا الغربية، منذ القرن السادس عشر، إلى إنجاز مادعاه مارسيل غوشيه بـ "الخروج من الدين"*، عندما وجدت الكنيسة نفسها مضطرة إلى المراجعة الجذرية لأسسها اللاهوتية، ودفعت إلى هذا، تحت وقع تحولات فكرية أو سياسية أو تشريعية. وما حصل، بالنسبة للمسيحية، دفع الدارسين إلى إعادة دراسة المسألة الدينية كلها داخل مسألة المعنى[٤]، التي بقيت قبل الحداثة بالنسبة للأديان داخل الأطر المطلقة لهذا المعنى، فهذه الأديان كانت تتحكم بإدراك الواقع وتصوره، والتعبير عنه طقسياً ومؤسساتياً، كما أنها ظلت تتحكم

---

[١] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٦٠.
[٢] أركون، الإسلام، أوروبا في الغرب، ص ٢٤.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ١١٧-١١٨.
* أشار أركون هنا إلى كتاب غوشيه "خيبة العالم. نحو تاريخ سياسي للدين"، باريس، غاليمار ١٩٨٥.
* لقد عارض رجيس دوبري أطروحة الخروج من الدين، أو من المقدّس بصفة أعم، بوصفهما ظاهرتا اعتقاد جماعي، وتركزت معارضته بالخصوص على اطروحة تحرر العالم من سحر الأديان لمارسيل غوشية، ويؤكد بأنه حتى لو طردالدين من المجال العمومي، فإن المقدس سيعاود الظهور هنا وهناك، بصفة تلقائية، ليعوض عن نقص المعنى الحاصل بغياب الدين عن الضمير. أنظر: مصدق الجليدي، بين العلمانية المؤمنة والإيمان العلماني. مناقشة لإطروحة "الدين في الديمقراطية"، لمارسيل غوشية، المستقبل العربي، ص٤٢-٤٣.
[٤] أركون، الفكر الأصولي، ص ٣٣٩.

بطريقة الانتقال من التصور إلى الممارسة، وبالنتيجة بقيت لقرون طويلة تتحكم بتوليد ما يدعى بالثقافة والحضارة[١].

أبقت النظرة الكوزمية (العالمية) الخاصة بالأديان، جميع التأويلات التي قدمت عن العالم والإنسان والتاريخ، رهينة مصادرات الحقيقة العليا المطلقة، أي الحقيقة الوحيدة التي نص عليها "الدين الصحيح"، وصادق عليها الحراس الرسميون** لهذا الدين. ولكن أركون يؤكد أنه حين جاءت الحداثة فقد أبدت تصميمها الخاص للحقيقة، التي تقطع بصورة ما مع الحقيقة الدينية المطلقة، فقد نصّت على أن بنية الحقيقة المشكلة على هذا النحو، ما هي إلا فروض دوغمائية (وثوقية)، لا يسلم بها العقل النقدي المستقل، فضلاً عن أنها تقع خارج سلطته وتفحصاته[٢]. جاء هذا التحديد لمسألة الحقيقة ليقدم تصوراً جديداً للنظام المعرفي بأكمله، الأمر الذي يسمح، برأي أركون، بالحديث اليوم عن صورة جديدة للعقل الذي يعنى بمشكلات تخص المعنى والمعرفة والحقيقة وفق منهجية جديدة، وليس هذا العقل أي شيء آخر غير العقل الاستطلاعي المنبثق، الطامح إلى التعرف إلى كل الموضوعات القديمة والراهنة، لا سيما ما مُنع التفكير فيه وأبعد عن دائرة الاستطلاع والاستكشاف، "لكي لا تبقى مشروعية أنواع السلطة وقداسة أنواع الحاكمية، مؤثرة في المخيال الديني والسياسي تأثيراً ميثولوجياً، تقديسياً، تأليهياً، مهما كانت الظروف التاريخية والأطر الثقافية والبيئات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية"[٣].

في إطار المهمة التي تتطلبها العملية التحليلية النقدية، الخاصة بالبحث عن المعنى تفكيكاً وتأويلاً، وإعادة فهم الحقيقة في ضوء تاريخ الأفكار الحديث، فإن حالة الإعلاء من شأن العقل الاستطلاعي، أو عقل ما فوق الحداثة التي يبديها أركون، ليست مسألة تحكمية بالنسبة إليه، كونه يرى أن تصور الحقيقة لا يمكن أن يستقيم مع الوضعية المعرفية للحداثة الكلاسيكية، لأنها أصبحت شيئاً أكثر تعقيداً، ولكنه يؤكد بأن لا يذهبن بنا الوهم إلى الاعتقاد بأنه يريد تجاوز الحداثة ذاتها، لأنه في تفسيره لمعنى ووظائف العقل الاستطلاعي الجديد، أراد فقط أن يميزه عن عقل ما بعد الحداثة، مفضلاً التسمية الأولى بدلاً من الثانية، ولكن ينبغي أن نبقى مؤكدين على استيثاقنا بأننا ما نزال في لب مشروع الحداثة، وأن وظيفة العقل الجديد أو الاستطلاعي، هي أن "ينجز نقده وتصوره للحقيقة الجديدة من داخل الحداثة، وليس من لحظة تجاوز الحداثة ذاتها"[٤].

---

[١] المصدر السابق، ص ٣٣٩.

** يقصد بهم أركون كبار علماء الدين الذين يراقبون أي انحراف ولو بسيط عن العقيدة الأرثوذكسية (السراطية). انظر: أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٢٨

[٢] المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

[٣] أركون، قضايا في نقد، ص٨.

[٤] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٣٣٣.

في هذا الخصوص، أراد مفكرنا، أن يقيم حدّين مائزين بين نوعين من العقل: أولهما، العقل بشكل عام، أي العقل المستقل الذي يخلق، بكل سيادة، أفعال المعرفة، والذي يرفض أن يؤطر عمله داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحدودة سلفاً، لا سيما المعرفة الدينية، وثانيهما، العقل الديني الذي يعمل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج المعرفة (الصحيحة)، استناداً إلى النصوص والكتابات المقدسة، ومثل هذا العقل هو بطبيعته عقل تابع وليس مستقلاً، يرفض طرح المشكلات الخاصة بالحقيقة وبالذات مشروعية المعرفة المنجزة في اللحظة المارة، أو العابرة بين مرحلة الوحي ومرحلة المعارف المنجزة، طبقاً للمنهجيات الفقهية والتشريعية، وأخصها منهجية الاستنباط (أي استنباط الأحكام الشرعية من النصوص المقدسة عن طريق التأويل والتفسير). كما أنه لا يطرح مشروعية هذا الاستنباط أو ذلك الانتقال من كلام الوحي المقدس، إلى أحكام البشر المطبقة في المجتمع، والتي يُخلع عليها التقديس بدوره[1]. وبالنتيجة سنشهد توسعاً كبيراً في حقل المقدس، الذي انتقل إلى الوسطاء البشريين، من فقهاء ومفسرين نشطوا في تفسير النصوص الدينية (كلام الله تعالى)، أو التعليق عليه وتوسيعه، تحت مقتضى الظروف المتغيرة للسياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية[2].

إن العقل الديني يقبع تحت كل أشكال التراث أو الخطابات أو يقف وراءها، وهو في الوقت ذاته، يمثل نتيجتها أو محصلتها، ونظرته إلى الحقيقة نظرة كليانية، فهي واحدة لا تتجزأ ولا يمكن ردها إلى أي شيء آخر، أو إلى أية حقيقة أخرى،[3] بسبب تعبيرها المطلق عن كل أشكال تجليات الحضور الإنساني، ومؤسسات هذا الحضور في كل زمان ومكان.

يضطلع العقل الاستطلاعي المستهاب به في كل مناسبة، عند أركون، بمهمات عديدة، وبخصوص الظاهرة الدينية فإن هذا العقل، يمكنه اعتماداً على مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة، أن يلقي مزيداً من الضوء على هذه الظاهرة، وأن يحللها على نحو أفضل من المنهجية الكلاسيكية الفيلولوجية ــ التاريخية، على غرار الاستشراق الكلاسيكي الوضعي. وبحسب أركون، فإننا قد نظفر ربما لأول مرة، بتكامل المنظور اللاهوتي والمنظور الفلسفي، بدلاً من أن يتضادا. إن من شأن هذه العملية الخاصة بإخضاع الظاهرة الدينية للدراسة العلمية، العمل على تعديل الطريقة التقليدية للحديث عن الدين بشكل عام[4]، لا سيما تلك التي يقدمها العقل الديني السراطي أو النصوصي، الفارض لموقف إيماني لاهوتي ذائع الصيت، و" يعتقد بأن الإيمان يقبع

---

[1] أركون، الإسلام والحداثة، ص٣٦٥.
[2] أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص ٢٧١-٢٧٢.
[3] أركون، قضايا نقد العقل الديني، ص ٢٣٤.
[4] أركون، الفكر الأصولي، ص ٢٧٢.

فوق التاريخ، ولا علاقة له بمعطياته الواقعية المحسوسة، ولا يتأثر بأي شيء، وإنما يستطيع أن يؤثر على كل شيء"[١]. والواقع أن هذا النوع من "التيولوجيا، قد مارست حتى الآن احتكار تفسير معنى الأديان أو العامل الديني. فالفقيه التيولوجي (اللاهوتي) يستمر في ممارسة ضبط حازم ووثيق، لكل ما من شأنه أن يغير التعاليم التي تلقيناها عن طريق الدين الحقيقي أو الأرثوذكسي"[٢] كما يعتقد أركون. وإذا ما انتهى الأمر إلى الأتباع، تكرست عمليات تحويل النصوص التأسيسية إلى نصوص ذرائعية، قابلة لكل أنواع الاسقاطات كالتقديس والأسطرة والأدلجة، التي تُقنّع تحت راية الدعوة إلى الحقيقة ومحسوميتها[٣]. ويشير أركون للكيفية التي يُستخدم فيها النص القرآني من قبل المسلمين وأتباع الحركات الأصولية، وحقيقة انتزاعه من سياقه التاريخي الأصلي، الأمر الذي يوضح كيفية الانتقال من صورة الإسلام التنزيهي المتعالي إلى الإسلام المؤدلج[٤].

من المهم أن نعرف أن العقل الديني كما يمارسه الكثيرون، بنظر أركون، يمارس موقفين يضللان المعرفة الصحيحة: فهو أولاً، يسعى إلى تمرير مزعوميته حول أن الأديان مبرأة من الإيديولوجيا، أو لا علاقة لها بـ الإيديولوجيا، بناءً على فروض مشخصة في المعجم التيولوجي التي تفرض تسامي الدين عن كل الأغراض الخاصة بتاريخ البشر، وهو ثانياً، ينحرف بالقيمة الأساسية للدين عن مجراها الصحيح[٥]، وهو، هنا، بين معنيين للدين: المعنى الروحي المنزه والمتعالي، والمعنى القانوني الرسمي السلطوي، وهذا الشكل الأخير يخص الدين بتركيباته اللاهوتية الرسمية، أي بوصفه مؤسسة متضامنة مع السلطة، وعندئذ يُتّخذ إيديولوجيا تعمل على تحريف الوظيفة الأساسية للدين، أي الوظيفة الروحية[٦]. اما الايديولوجيا، فهي، برأيه،"مجموعة من التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي، (أي عن كل تساؤل أو شك) والتي تهدف إلى تجييش المتخيل الجماعي بشكل أفضل، والتوصل إلى الخلاص النهائي والأخير"[٧].

الواقع أن الخطاب الديني المصمم جميعه أو بعضه على الإيديولوجيا، يمكنه، برأيه، أن يشرع في تجييش الرمز والإسطورة والمجاز بصورة تضمن له "خصوبة معنوية (سيمانتيه)، لم

---

[١] المصدر نفسه، ص ٢٧٥.
[٢] لاكوست، إيف، الإسلام والإسلامات (حوار بين محمد أركون وايف لاكوست)، ص١٢٧.
[٣] أركون، الإسلام، أوروبا والغرب، ص ٢٧.
[٤] المصدر السابق، ص ٢٧.
[٥] أركون، قضايا في النقد، ص ٢٣٧.
[٦] المصدر السابق، ص ٢٣٧.
[٧] المصدر نفسه، ص ٢٣٧.

تستنفد بعد، على الرغم من مرور قرون عديدة، من الشروحات والتفسير والقراءات"[1]. على أية حال، فأركون، يرى أن حالة التضاد تظل قائمة بخصوص معرفة الحقيقة، بين طريقة العقل الديني، وطريقة العقل الفلسفي النقدي، وبخصوص الأخير يجب أن يحافظ على وظيفته الأساسية، وهي "وظيفة معرفية استكشافية حرة خالصة من كل الأحكام المسبقة"[2].

يلتفت أركون، في مسألة فهم الظاهرة الدينية وفق مستوى المعرفة العلمية، إلى وظيفة التساؤلات والتحليلات اللغوية الألسنية والتاريخية والأنثروبولوجية، التي يجب أن تسبق كل التركيبات والتوليفات التيولوجية للدين، ويؤكد أن ثمة عملية تاريخية رافقت كل تجربة دينية، لا يمكن تجاهلها وعندما يكون الباحث بصدد الحديث عن تيولوجيا الدين، فعليه أن يقوم "بعملية قلب للموقف التقليدي، الذي يعطي أولوية الكلام للتيولوجيين من أجل تحديد الإيمان الحقيقي (العقيدة الحقيقية)" [3].

ولكن من جانب آخر، وفي الأفق المعرفي الخاص بنقد الوضع الحالي للمآلات الصائرة إليها الحداثة، فإنه يرى أن الليبرالية الخاصة "بالتجربة البشرية للإلهي"،[4] تعترف بتلك المراجعات النظرية التي دارت حول علمنة المجتمعات الأوروبية الحديثة، ورفضت وضعية التضاد السائدة منذ القرن الثامن عشر الميلادي، بين العلمنة وبين الظاهرة الدينية، لا سيما تلك التي تنطلق من حالة الانغلاق العقائدي. والواقع أن هذه المراجعات تنسجم، برأي أركون، مع الحديث الذي يجري حول مسارات المعنى والطرائق المتعددة للإيمان في المجتمعات العلمانية، وأيضاً مع المحاولات الجادة في تحديد العامل الديني وفهمه[5]، لأنه من المعلوم، أن الأديان بقيت تاريخياً تتدخل في جميع الميادين، وعلى كل المستويات، في تشكيل الذات الإنسانية، وهذا يتطلب توظيف جميع الاختصاصات والمناهج العلمية لفهم الظاهرة الدينية وتحليلها في العمق[6].

إن هذا الموقف –في الواقع– يتفق مع الموقف الذي يرى أنه لا يمكن فهم الظاهرة الدينية بمعزل عن سياقها الثقافي والمجتمعي _الاقتصادي، فلا وجود لما يمكن أن نعتبره ظاهرة دينية "خالصة" أو "صافية" خارج التاريخ. وهذا يقتضي القول أن المعطى الديني هو معطى تاريخي، لا بمعنى أنه قابل هو نفسه للاختزال إلى تاريخ اقتصادي/ أو مجتمعي أو سياسي[7].

---

[1] لاكوست، إيف، الإسلام والإسلاميات (حوار بين محمد أركون وإيف لاكوست)، ص ١٢٧.
[2] أركون، الإسلام والحداثة ندوة مواقف، ص ٣٣٧.
[3] لاكوست، الإسلام والإسلاميات، ص ١٢٨.
[4] أركون، الفكر الأصولي، ص ٢٧٦.
[5] المصدر السابق، ص ٢٢٧.
[6] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٣١٩.
[7] إلياد، مرسيا، الحنين إلى الأصول، ص١٩.

أراد أركون في الواقع أن يضطلع العقل الإستطلاعي في مهمة تكاد تكون بيداغوجية (تربوية) للعقل، من شأنها أن تمارس تهذيباً تثقيفياً خصباً، بين العقل الديني/ والعقل العلمي التلفزي التكنولوجي/ والعقل الفلسفي. وهذا الأخير عليه في النهاية، أن يفرض أولويته بموازاة العقلين السابقين، لكي يحافظ على التعددية التأويلية ويغنيها، وأيضاً ليقترح مسارات جديدة ممكنة في البحث عن المعنى[١]، سيما وأن العلاقة التي حكمت هذه العقول المؤثرة على تاريخ النظام البشري تتأطر غالباً في مواقف النفي والاستبعاد المتبادل بينها، وهذا الواقع يفرض على العقل الاستطلاعي مسؤولية إدارة الصراع أو العنف الملازم، لتشكلات الحقيقة وبناها، المُدافع عنها طراً من قبل هذه المواقع الراهنة للعقل[٢].

رابعاً – الحقيقة ونقد السرديات:

تقتضي هذه النظرة السابقة التفكير بصعوبة تأصيل الحقيقة المطلقة، مثلما تقضي بثبوت العجز عن القدرة على نيلها بتمامها، لأنها نظرة تؤمن بتنازع التأويلات، بدلاً من التمسك بطريقة واحدة في التأويل[٣]، شأنها فرض أحادية ما للمعنى، اعتماداً على فرضية وجود معنى أصلي واحد يحتملة النص، وإن وظيفة التأويل العثور عليه وتجسيده، ويصدق هذا بطبيعة الحال على المذاهب الفرقية الدينية التي يرى كل مذهب منها أنه الأصدق تطابقاً مع حرفية النص والأقرب إلى معناه الحقيقي[٤].

وفقاً لجدلية العلاقة بين الحقيقة والتاريخ كما تبرز في صيغتها الحداثية، فإنه يلزم، بنظر أركون، الانطلاق من مبدأ نسبية الحقيقة، الذي يتعارض مع مفهوم الحقيقة المطلقة. وهكذا فإن عقل الحداثة يقتضي نقد أنظمة الحقيقة السابقة، من حيث ضرورة الأخذ بالموقف العلمي تجاه كل المسائل المناطة بالعقل الحديث. وهذا يتطلب تحديد أدوات التحليل الايبستيمولوجي، التي تتحقق من صلاحية أنظمة الحقيقة، وبضمنها أطر المعرفة المتفرعة عنها، سواء " أكانت دينية أم ميتافيزيقية، أم لاهوتية/ سياسية، أم فلسفية/ سياسية"[٥]. ويبقى معرفة مدى استمرارها في تقديم المعنى، محل تنافس بين البشر الباحثين عن هوياتهم، فيحاولون اكتشاف المعنى الحقيقي وفرضه[٦]. والواقع أن أركون يعي تماماً، أن اعتماد التاريخية، في تفسير التشكلات الخاصة بكل

---

[١] أركون، الفكر الأصولي، ص ٢٤٠– ٢٤١.
[٢]المصدر السابق، ص ٢٤١.
[٣] أركون، الفكر الأصولي، ص١٤.
[٤] حرب، علي، النص والحقيقة، نقد الحقيقة، ص ٢٧.
[٥] أركون، نقد العقل الإسلامي، ص ٣١٣.
[٦] أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٢٤.

من المعنى والحقيقة، سيؤدي إلى الأخذ بنسبوية* المعرفة، بسبب أن المعنى الذي يبحث عنه، يجد أساسه في هذا الطرح اللغوي السيمانطيقي، ولكنه في الوقت ذاته لا يقدم نفسه تلقائياً، وإنما يبقى رهيناً لكل أركيولوجيا المعطيات التاريخية التي نعثر عليها، وما يصلنا من آثار ووثائق، ولذلك تبقى المعرفة ناقصة[١].

يحاول أركون أن يخطو خطوة تنسجم مع مهمات العقل الإستطلاعي، بخصوص الفهم الجديد لطبيعة المعنى في الدين، والخطاب الديني عامة، ومشروعية نوع الحقيقة التي يقدمها. وإذا كانت الحداثة تمثل، على حد قول مارسيل غوشيه، "دين الخروج من الدين"، فإن أركون يرى في ذلك انحرافاً من نوع ما، يخص العقل الوضعي الفارض لهيبته اليوم، لأنه لا يمكننا تجاهل حقيقة أن الدين ظاهرة ملازمة للوجود البشري عبر التاريخ، ولأن هذا التجاهل إذا حصل فإننا نكون قد تجاهلنا جزءاً من مسألة الحقيقة.

لا يمكن، بنظري، فهم هذا الدفاع الذي يقدمه أركون، إلا في إطار محاولاته الساعية إلى تحرير الشرط البشري الذي يوليه أهمية خاصة في دراساته. فهو يعتقد أن ثمة تهديداً مزدوجاً يواجه هذا الأمر: الأول، هو عودة الدين المُتلاعب به كلياً من قبل الكثيرين، وأما الأمر الثاني، الذي يهدد الشرط البشري، فهو ذلك النمط من الحداثة الذي يحتقر ويزدري كل أشكال المشروعية الخاصة بالبحث عن المعنى في إطار التجربة البشرية للألهي، أي الإيمان[٢] والدين بصفة عامة. وهذا الشكل من الحداثة الموصوفة، عنده، بالمتطرفة، لا يعير وزناً للقيم الدينية أو حتى الأخلاقية، فالفكر العلمي المعاصر، دأب على احتقار مفهوم الأمل ذي الصلة بالعقائد الدينية أو ذي الصبغة الدينية، ويعتبرها باطلة وعتيقة ولا تنسجم مع الحداثة واشتراطاتها العقلية العلمية[٣]. ولكن أركون، يرى أن محاولات حذف العامل الديني وترسيخ ثقافة اللاايمان في إطار العلموية المتطرفة، لا تخص استراتيجيات العقل الإستطلاعي، بقدر ما تخص العقل المهيمن في الغرب الساعي إلى فرض حالة التضاد الإيديولوجي، بين الأمل الحالم للأديان/ وبين المخيال العلمي للتقدم[٤].

---

(١) ادهم، سامي، الأركونية، العقل في الإسلام، ص١٦.

* يقر أركون أن التاريخية تفضي إلى موقف القول بنسبية كل المعرفة، فالنسبية هي موقف نقدي ابيستمولوجي يخص طبيعة وفهم معنى الحقيقة، ولكنها قد تتحول إلى نسبوية، أي إلى "نزعة نسبوية"، قد تفضي إلى لاأدرية معرفية أو حتى عدمية. وذلك على غرار النسبوية السفسطائية. والواقع أن أركون أبعد ما يكون عن موقف النسبوية التي تفضي إلى لاأدرية، وإلا فإن موقفه من الحقيقة سوف تنطبق عليه مفارقة السفسطائي.

(٢) أركون، الفكر الأصولي، ص ٢٧٨.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٨٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٤-١٥.

ما أراد أركون أن يصل إليه، هو رفض أراء المفكرين الوضعيين الذين يعدون الوحي "باطلاً علمياً أو تجريبياً"[١]، مؤكداً أن منهجيته التي تضع الوحي والدين على محك النقد والتحليل، لا تهدف "إلى احتقار القديم أو الماضي أو الدين أو العقائد أو التراث، باسم العلم الحديث المتأكد من قواعده ومبادئه ومناهجه ونتائجه، [لأن] التضاد الحاد والقاطع بين التراث والحداثة لم يشكل في التاريخ إلا لحظة محددة، هي لحظة العقلانية العلموية التي فرضت تحديداتها ووصفاتها"[٢]. ولأنه بحسب إجرائيات أنظمة الخطاب المعبرة عن المعنى، يمكننا أن نتلقى كل خطاب مهما كان نوعه على المستوى المعرفي الخاص به، ومن خلال المقولات التي ساعدت على تشكيله، وساعتئذ نكتشف أنه ليس خالياً من أي معنى[٣].

أحسب أن أركون في تمسكه باجرائيات أنظمة الخطاب الحديثة الخاصة بالمعنى، ونقده للموقف العلموي الوضعي، إنّما أراد أن يؤكد بأنه ليس ثمة خطاب مهما كان يتضمن معنىً خاصاً به إلاّ ويمكن استخراجه وفق آليات وإجرائيات الخطاب نفسه، وليس وفق إجرائيات ومناسق خارجة عنه. وهذه العملية كما أعتقد تتيح لأركون أن يموضع الظاهرة الدينية والروحية في قلب مسألة المعنى، أي أنها تتضمن معنىً كثيفاً يمكن استخراجه من داخل الخطاب نفسه، وليس بالضرورة مقابلته بالموقف الوضعي حتى يُصبح حاملاً للمعنى، لاسيما وأن أركون من زاوية ابيستمولوجية لا يحاول وضع العقل الديني على مطرقة النقد من ناحية الصحة والصواب أو الخطأ لمضامين هذا العقل.

يعيب أركون، إذاً، على الفكر العلمي الوضعي طرح كل ما هو ديني أو روحي جانباً، بذريعة أنه قديم وبالي وعفا عليه الزمن. لأن من شأن هذا الموقف أن يجعلنا " نبتر أنفسنا، ونبتر التاريخ الروحي والثقافي للبشرية، [ولذا] فإني ألح على البعد الروحي في الإسلام، وكذلك البعد الثقافي والفلسفي"[٤]. إن البشرية تقيم تاريخياً تجاربها الروحية، وهي "في الواقع تجربة المطلق الذي يرتفع بالإنسان نحو الأعلى، وهي تحمل الإنسان على الشعور بالتعالي الذي يحمله في داخله. وهذه عوامل أو بذور إيجابية في الدين، ولا ينبغي التخلي عنها على الطريقة الوضعية الاختزالية"[٥]، التي تعترف بوجه واحد للحقيقة، وتتمسك بها.

في هذا الخصوص، يدين أركون، الموقف الإيبستيمولوجي الذي يتبعه الباحثون "الخلّص"، أو الصرف، الذين يرفضون الاعتراف بالبحث العلمي، الذي يريد أن يفهم طبيعة ذلك

---

[١] أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص ١٨.
[٢] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٦٧.
[٣] المصدر السابق، ص ٦٧.
[٤] أركون، قضايا في نقد، ص ٣٢١.
[٥] المصدر السابق، ص ٣٢٢.

الصراع الجاري بين العقل العلمي وبين العقل الديني، فهؤلاء الوضعيون يرفضون البحث بالمحاجّات ذات الطبيعة الروحية، ويأنفون من إدراجها أو دمجها ضمن إطار برنامج معرفي واسع للبحث العلمي، والتحري الاستكشافي، الذي يهدف كما بالنسبة لأركون، إلى تشكيل إيبستيمولوجيا تاريخية تستوعب كل منتوجات العقل، ويمكنها دراسة العلاقات التفاعلية المتبادلة بين العقل الديني، والعقل الفلسفي، والعقل العلمي[١]. إن هذا الموقف الغريب، بنظره، ينطلق من النظرة السلبية للباحث في هذه المعارف الدينية(على غرار أركون)، كونه بنظرهم ليس أكثر من مُنظّر تجريدي ينطلق من معطيات منتقاة أو مجمعة من هنا وهناك، ولكنهم لا يفكرون بالأهمية الكبرى لعمل الباحث المفكر في هذه الحقول، لجهة مسألة مساهمته في إغناء اشكالية العلوم الاجتماعية وتجذير نقدها في كل الاتجاهات، بما فيها نقد الحداثة. أما عمله (أركون)، فيزعم إضاءة كل الثقل التاريخي والسوسيولوجي والنفسي لما يدعى بالمخيال الديني، الذي من شأنه أن يساعد على تحليل الظاهرة الدينية، وفهم ما يجري اليوم في المجتمعات الدينية[٢].

يتضح أن الإدانة التي يبديها أركون للموقف الوضعي تخص حقيقة التعصب الواضح الذي تبديه الوضعية الظافرة راهناً، فالعلم الاختزالي العلموي، في بعض وجوهه، والذاهب نحو نزعة إلحادية، لا يمكنه أن يعترف بنفسه بأنه واحد من جملة خيارات أو مسارات أخرى في مسألة المعرفة وطرق التعبير عن الحقيقة، لأنه يرى نفسه البارادايم النهائي (النسق/ النموذج)، ولكن هذا التعصب لا يمنع بالفعل، إمكانية قيام دراسات علمية للظاهرة الدينية[٣]، ولكن أركون، يبدو يائساً من عمل المستشرقين الذين بذلوا جهوداً كبيرة جداً في دراسة التراث الإسلامي. إن هؤلاء يبدون كل الإعراض عن كل المناقشات المنهجية والايبستيمولوجية الخاصة بمسألة المعنى في الخطاب الديني، لأنهم لا يهتمون إلا بدراسة "الوقائع" المادية المحسوسة بالمعنى الذي يقصدونه، وضمن الإطار المعرفي الذي يختارونه. فالموقف الاستشراقي التقليدي يرفض الدخول في مناقشات حول مضامين الإيمان، وهذا يعني أن "القضية المركزية لمسألة "الحقيقة"، قد أخليت تماماً من قبل الدراسة العلمية"[٤].

فصّل أركون القول كيف أن علوم الإنسان والمجتمع تقترح على الباحثين مسارات تقود نحو البحث في معقوليات عديدة وحقائق مختلفة، يمكن التحقق منها موضوعياً، بشكل يقل أو يكثر، ولكنها حقائق تتسم بطابع التاريخية. إن العلماء يذيعون القول اليوم عن عديد من أنواع

---

(١) أركون، الفكر الأصولي، ص ٣٥-٢٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٤.
(٣) أركون، الفكر الأصولي، ص ٣٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٢٥.

العقل: كالعقل الديني، والعقل الفلسفي، والعقل السياسي، والعقل الأخلاقي... الخ، ولكن ما يميز قولهم، برأيه، هو أن الفعالية التي يقوم بها العقل في مختلف هذه المجالات، لم تعد منحصرة أو قاصرة عند حدود التمييز المهذب بين العقلاني واللاعقلاني، أو الخيالي أو الإيديولوجي، داخل كل مسار تاريخي يؤطر كل دائرة لغوية وثقافية معينة، وإنما أصبح لازماً عليه اختراق كل الحدود لأجل استكشاف ومقارنة مختلف أنظمة الفكر، والاعتقادات المتعددة التي ترتكز إلى الحقيقة[١]، بما في ذلك الفعالية المتعلقة بالظاهرة الدينية.

جاء عقل الحداثة ليمارس نوعاً من التهذيب المعرفي غير المسبوق، فيما يخص مسألة الصراعات التي تتعلق بكل من المعنى والحقيقة. ومعلوم أنها صراعات تجذرت، تاريخياً، ولا تزال، لا سيما بين الأديان المعبرة عن (حقائقها) الخاصة، واللائذة إلى ما يمكن تسميته بالعقل النابذ أو الإقصائي. لقد عمل هذا العقل على إخضاع العقائد للتفحص النقدي عن طريق "وضع كل أنظمة الحقيقة التي تمثلها على محك الاختبار والغربلة النقدية"[٢]، لكن مفكرنا يؤكد بأن عقل الحداثة ظل يقول بإمكانية وجود أصول ثابتة ونهائية للعقل، ما جعله يرتكز على اليقينات المطلقة، الأمر الذي دفع بعض المفكرين الغربيين إلى نقد عقل الحداثة، الذي دخل في أزمة، سواء على الصعيد المعرفي أو على الصعيد الأخلاقي. من هنا حصل انتقال نقدي من مرحلة العقل اليقيني المطلق، إلى مرحلة العقل النسبي أو النقدي، وديدنه مراجعة ذاته لتصحيح مساره كلما لزم الأمر. ومن هنا يميز أركون بين عقل الحداثة وعقل ما فوق الحداثة، أو العقل الاستطلاعي المنبثق، فهذا الأخير عندما ينتج معارف جديدة يدرك أنه لم يكتنه الحقيقة المطلقة، ولن يفك شيفرة المعنى كاملاً.

مع أن أركون يقبل بعقلانية الحداثة، إلا أنه يرفض العقلانية "العلموية"، التي بقيت في إطار المعنى ضمن المنظور الأحادي الجزمي، الذي يسعى إلى مقابلة المعنى مع الحقيقة على قاعدة تطابق الحكم مع الموضوع القائم خارج الذهن، لأن الحقيقة عنده، بنظر حرب، أصبحت تعرف أكثر من أي وقت مضى، من خلال فهم ظروف تكونها وشروط إنتاجها وبنائها[٣]. ومن هنا نفهم سرّ احتفائه بالعلوم الإنسانية والاجتماعية بسبب رفضها مزاعم الحقيقة المطلقة كأساس نهائي للحقيقة الإنسانية، كما رفعت لواءها التاريخانية والوضعانية، وإعلانها أن المعرفة هي نمط نقدي يهدف إلى إدراك الحقيقة في التجربة التاريخية واللغوية والفنية.

---

[١] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٦٠.
[٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.
[٣] حرب، علي، نقد الحقيقة، ص٦٦. أيضاً: حرب، النص والحقيقة، نقد الحقيقة، ص٦١.

إن أركون إذ يقدم نقده للعقل العلمي، فإن هذا النقد، لديه، يأتي بسبب أن هذا العقل "لا يفسح أي مجال لكلام المؤمنين، هذا العقل الذي يفسر ويجزئ موضوعه، ويصنف ويحاكم دون أن يكشف فعلاً عن الآليات الخفية للإيمان، أو عن رزوحه المهيمن وآثاره ودلالاته"[١]. أحسب أن أركون قدّر أن تَمَثّل الحقيقة يدفع الفكر نحو مناطق واسعة من الجدل والتأويل، التي تغوص في كل الأبعاد المؤثرة والفاعلة، الظاهر منها والخفي، العقلي واللاعقلي، المفكر فيه، واللامفكر فيه، لا بصفتها أبعاداً معزولة عن بعضها البعض، وإنما بكونها مكونات تتواشج داخل نسيج خاص، وبنية سيميائية، وتوتر دلالي، وترميز مجازي، تجسد جميعها خاصية تركيب المعنى وآلية إنتاجه. أي أن استخراجها يتطلب ابتداء الاعتراف بوجودها في كل منتجات العقل الإنساني بمستويات عديدة.

وبخصوص الإحاطة الضرورية بعملية فهم الإيمان والظاهرة الدينية، وكذلك الإحاطة بقضية اللغة التي تناسبها، فإنه ينبغي أن نعير أهمية أقل للفهم المتمركز بصورة حصرية جداً حول الوجود الموضوعي للأشياء، وأن ينظر إلى قضية اللغة والتأويل في كامل امتدادها[٢] كما يذهب إلى ذلك بول ريكور. ومن شأن هذه الحقول البحثية أن تستوعب الإيمان والدين بصورة أفضل.

إن فكرة الخروج من الدين، باسم مزعومية الحقيقة الواحدة التي تمتلك الصلاحية، لا يقبلها أركون، لا سيما عندما تترافق مع التحولات الخطيرة التي شهدها العقل الحداثي، نتيجة تحول "العقل التنويري والإنساني الحر إلى عقل أدواتي، انتهازي، رأسمالي، بارد، فهو "عقل" يهدف إلى الربح والفائدة بأي شكل، وبأقصى سرعة ممكنة (...)، هذا الإنحراف الخطير الذي لحق بالعقل الغربي، هو الذي يتعرض للنقد الشديد على يد مدرسة فرانكفورت، وميشيل فوكو، ويورغن هابرماس(HabRmas)(١٩٢٩-)، وآلان تورين(Tourine)(١٩٢٥-)، وغيرهم كثيرين"[٣]. ويؤكد أننا الآن نشهد موقفاً "علمويا ووضعانياً"، يسعى إلى بتر التاريخ الروحي والثقافي للبشرية، الذي تشكله الأديان، التي تُبقي على تقدم وظيفة الغنى الروحي والثقافي، وقد يكون ما ينقصنا هو اتقان قراءة تجربتها التاريخية. ولكن الحركات المتطرفة في تطبيق الحداثة، غالباً ما تتجاهل أهمية البعد الروحي للأديان، وبخصوص الإسلام، فإنها تركز على البعد الايديولوجي العنيف لممارسته. وبرأي أركون فقد " شُوّه الدين باسم الدين، كما دُمّرَ العقل باسم

---

[١] أركون، الفكر الأصولي، ص ٤١.
[٢] ريكور، بول، صراع التأويلات، دراسات هيرمنيوطيقية،ص٤٥٥.
[٣] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٣٢١.

العقل... ولكن ينبغي أن نعيد الأمور إلى نصابها، ونُطهّر الدين والعقل مما لحق بهما من انحراف أو استخدام مشوه وخاطئ"[١].

لقد تشكلت لدى أركون، إهابة واضحة بالإيبستيمولوجيا الجديدة، التي يمثلها العقل الحديث، وتقوم اليوم على علوم الإنسان والمجتمع، واستبعد الأفكار التي من شأنها أن ترمي الأسطورة في ساحة الخرافة واللاعقلانية، وأخذ يعترف بإمكانية التعايش والتداخل بين المعرفة الأسطورية والمعرفة الأكثر عقلانية. فبحسب هذا التقليد الإيبستيمولوجي، فإن مهمات المعرفة اليوم تتبدى في معرفة الكيفيات الخاصة باختراق المعرفة الأسطورية للمعرفة العقلانية، ودرجة هذا الاختراق، وضمن أية ظروف يتم[٢].

إننا لا نعدم بعض النقد اللاذع لأفكار أركون حول العقل العلمي الوضعي والتنويري، فبنظر المزوغي، فإن موقف أركون من هذا العقل يتطابق مع موقف بعض المفكرين الما بعد حداثيين الذين نشطوا في العقود الأخيرة، وكالوا نقدهم ضد العقل العلمي للتقليل من شأن أهدافه التحريرية، وفتح المجال لكل أصناف اللاعقل من الجنون والشعر والخيال والأسطورة، ووضعها على قدم المساواة في إنتاج المعنى مع العلوم والفلسفة. فالواقع أن ما يجمع هؤلاء، هو، العداء الضمني أو الصريح للعقل، والحط من مبادئ التنوير، ورد الاعتبار للدين والأسطورة[٣].

نحن في الواقع لا نستطيع فهم موقف أركون من الوضعية والعقل الوضعي، إلا في سياق مرماه الخاص ببناء مشروعية جديدة للظاهرة الدينية، أو الدين في سياق الحداثة، إثر إصرار العقل التكنيكي- المركزي – المنطقي والوضعي، على عدم إدراج الفكر الديني ضمن إطار إيبستمولوجيا تعددية واسعة، تسعى إلى معرفة الكيفية التي يعمل فيها العقل الديني، من غير أن يكون الإنسان في موقف رفضي، أو غير مُتسامح، وهذا لن يكون ممكناً إلا من خلال إيجاد وضع معرفي جديد، حتى لو تطلب الأمر نقد الحداثة والعقلانية العلموية، على قدم المساواة مع نقد العقل الديني التقليدي وكل الأنظمة الفكرية العقدية، الناظرة إلى الحقيقة النسبية، كما لو أنها مُطلقة ونهائية.

يبدو أن أركون المعتصم بالإبستمولوجيا الجديدة المنفتحة على المعنى في كل حقوله، يجزم في أن هذه الإيبستمولوجيا تسمح إلى حدّ كبير في إدراج المعرفة الروحية والأسطورية ضمن إطار نظرية المعرفة العلمية، والأطر العقلانية الرحبة التي يبشر بها عقل ما فوق الحداثة، عوضاً عن رذلها ورفضها تماماً كما لو أنها غير موجودة، أو أنها خالية من المعنى.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢١.

(٢) أركون، الإسلام، أوروبا والغرب، ص ٧٦.

(٣) المزوغي، محمد، العقل والتاريخ، منابع إسلاميات محمد أركون، ص ٣٨-٣٩.

والسبب، برأيي، أن موقف أركون من الحقيقة تجاوز فكرة تأصيلها على مقتضى الاعتقاد الكلاسيكي لها، المرتكز إلى اللوغوس المنطقي القديم، فهو يبدو مطمئناً إلى قاعدة "تنازع التأويلات" للتعبير عن الوجوه المتعددة للحقيقة، وبالتالي فليس هناك ما يمنع من انبثاقها ووجودها في كل الظواهر. والواقع أن من أهداف التفكيك، عنده، توضيح محدودية العقلانيات كلها، سواء تلك الموجودة في الخطابات الدينية أم المنطقية المركزية للعقل.

بالنسبة للموقف العلموي الوضعاني المستند إلى مشروعية الحداثة، في فهمه لكل من المعنى والحقيقة، فإن هذا الموقف يُعد، من زاوية معينة، من تفكير أركون، قريباً من الاعتقاد الكلاسيكي لهما، من حيث أن تقنية تعريف الحقيقة هي نفسها تقنية المنطق والنظر وقواعدهما، فعلى أساس "هذا الاعتقاد لم يعد الواقع واقعاً فعلاً، ولا الحقيقي حقيقة، إلا بالكيفية التي يتراءى بها على مستوى الإدراك أو التمثل والموضوعية، ومن ثم، فالحقيقة كل الحقيقة، هي ما تم إدراكه وتمثله أو موضعته ليس إلا، بمعنى ما تم حده وحصره والإمساك به مدركاً، وعلى أساس هذا الاعتقاد تحددت كذلك ممارسة الإنسان وقراراته، من حيث علاقته بالموجود"[١].

خلص أركون، إلى نقد وضعيتين مؤصلتين وتأصيليتين للحقيقة: وضعية الخطاب الديني، الذي يزعم قول الحقيقة ويحتكر المعنى، ويمتلك إطلاقيته، ويقيد العقل عند حدود دوغمائية الحقيقة خاصته، ثم وضعية الخطاب العلموي، الذي يرفض أي انفتاح أو تفتحات للعقل، تجاه الإيمان والظاهرة الدينية ومسوّغ النقد أنه، يرفض التفكير بالحقيقة "بصفتها مؤصلة أو قابلة للتأصيل أنطولوجياً ومنطقياً ومفهومياً"[٢]؛ لأن العقل الإستطلاعي الذي أفرد له أركون أكثر من مكان في كتاباته، واعتقد أن بمقدوره أن يتسنم وظائف ومهام كثيرة في عصر ما فوق الحداثة، قد أدخل الإنسانية، برأيه، في حقبة "إنحلال الأصول أو تفكيكها، أو عصر نسبية القيم، أو ذاتية التأويلات"[٣]، وأخذ يعتمد في فهم الحقيقة، على ما يدعوه أركون بـــ "التنازع بين التأويلات، بدلاً من الدفاع عن طريقة واحدة في التأويل والاستمرار فيها"[٤]. فإذا كانت الحقيقة تخص الكائن الإنساني المنخرط في أوضاع محسوسة، عندئذ فإنها تبدو موجهة لكي يتم نشرها ضمن وسط اجتماعي تاريخي، يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة والسيطرة

---

[١] طواع، محمد، الفن والحقيقة، ص ٤٥٥.
[٢] أركون، الفكر الأصولي ، ص ١٧٦.
[٣] المصدر السابق، ص ١٧٧.
[٤] المصدر نفسه، ص ١٤.

عليها[1]. وهكذا فبمقدورنا تقصي تجسدات وتشخصات فكرة الحقيقة، عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر، ووساطة الإنسان في كل مواقع أنطولوجيا حضوره.

قدر أركون بروح حماسية لافتة الفتوحات الكبرى التي جاءت بها المناهج والطرائق المعرفية الجديدة لعلوم الإنسان والمجتمع، من جهة أنها مكنتنا من تجاوز الروح الدوغمائية (الوثوقية) نحو روح فلسفية منفتحة على المعنى، كما أنها سمحت بإعادة النظر في كل ما يحمله المعيش الضمني للمؤمنين، من مقدس، أو غرائبي مدهش، أو ساحر وأسطورة، وكذا خطاب شفهي أو كتابي أو مخيال عقلاني أو لاعقلاني[2]. إن هذا يتطلب، أن نخرج هذه الحقول من عتمة اللامعنى إلى حالة المعروف الصريح، عبر الاعتراف "بكل التحولات التي يقوم بها العقل الحديث، لكي يتوصل إلى معقولية جديدة مفتوحة على كل الاحتمالات، التي تؤمّن بنية معرفية جديدة"[3]، لاتقطع مع الماضي وبخاصة الخطاب الديني، ولا تتجاهل عقل الحداثة.

يتبين أن نقد أركون يهدف إلى تجاوز الموقف المعرفي القديم لفكرة الحقيقة والمعنى على أساس تعريفها في مستوى معرفي جديد يتعدى المستوى الكلاسيكي الضيق والمتصلب، المتخذ لمعايير الفصل بين الحقيقي والخاطيء، أو بين المعقول واللامعقول. أما المستوى المعتبر عنده فانه يتطلع إلى لحظة مساءلة العقل نفسه لا معقوله، واستكشاف الحقيقة في الخطابات والنصوص من خلال استنطاقها ومعرفة أساساتها التاريخية والاجتماعية، ودلالاتها الألسنية والسيميائية، فضلاً عن كل وظائفها الدينية على مستوى العقل الديني الذي ينتجها لأنها في الواقع تخترق كل حقول المعرفة.

خامساً: العقل الإسلامي والحقيقة.

بحث أركون في الموقف الفكري، الذي يزعم وجود إسلام واحد صحيح وأصيل، يهتدي إليه بعض العلماء والعارفين حصراً، والمتجوهر عند تقديمه للناس في مؤلفات وخطابات بعينها، طالما بقيت عرضة للاحتجاجات والردود[4]. هذا الموقف الإشكالي لم يكن من غير فائدة ثقافية في الفكر العربي الإسلامي، فقد قُدّرَ له أن يفتح الباب أمام انبثاق حالة ثقافية واجتماعية كبيرة، مارت دائماً بالتنافسات والخصومات الفكرية المنتجة.

---

[1] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٣٧.
[2] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٥٥.
[3] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ١١٩.
[4] أركون، أين هو الفكر الإسلامي من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، صIII .

تطلبت الحالة المعرفية في هذه الظاهرة الإسلامية التاريخيـة والإيديولوجيـة، بنظـر أركون، ضرورة أن يموضع الباحث المعاصر في الإسلاميات نفسه، في داخل حالـة فحـص العلاقة التي تربط الإسلام بالدين الصحيح كما يراه كل مذهب أو معتقد وثوقي، وعلى أسـاس الإجابة الحاسمة حول إمكانية وجود طريق "علمي للتعرف على هذا الإسلام، حتى يُجمع عليـه العلماء. أم هل يجب أن نعدل لأول مرة، عن النظرة التقليدية ونقر بضرورة التعددية العقائدية، لأن مصدر الإسلام هو القرآن، وأن نصوصه قد ألهمت ولا تزال تلهم، تأويلات متغيرة بتغيـر الزمان والمكان"[١].

على جهة المؤرخ الفيلسوف، فإن الموقف المعرفـي يتطلـب التعـرف إلـى طبيعـة المصادرات والمزاعم الخاصة بالدين الحق، وما رافقها من تنافسات وصراعات، الأمـر الـذي يقتضي منه الانفتاح على كل القراءات التفسيرية التي عرفها الفكر الإسلامي. ولكن النتيجة تبدو محسومة، بالنسبة لأركون، وهي رفض حصر الحقيقة المتمذهبة في مذهب واحد بعينه، لأنهـا تعددية بطبيعتها، وواقعتها التاريخية، وإذا ما خصت النص البدئي المتمثل بالقرآن، وجـدنا أن بنيته الخطابية تحتمل تفسيرات وتأويلات كثيرة[٢]، تعرقل مزعومية القدرة على تأصيل الحقيقة وسبر أغوار المعنى كله.

لقد انطلق أركون، في دراسة مشكلة الحقيقة، في كل من التراث الإسـلامي، والعقـل الإسلامي خصوصاً، من وضعية المجابهة التي تحدث بـين الـوعي الأسـطوري، والـوعي التاريخي. فقد برزت هذه المجابهة في نطاق المهمة النقدية الشاملة لمشروعه الخـاص بتجديـد الفكر الإسلامي، الرامي إلى فتح آفاق فكرية جديدة تجد مشروعيتها في المنظـورات المعرفيـة الإيبستيمولوجية الحديثة، ومن هنا أدرك أهمية الدور الذي تلعبة المعرفة التاريخية[٣]. لكن وضع التاريخية في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصدر الدين من حيث هو أحد مكونات تلك التاريخية، ليس معناه بالنسبة إليه، "أنه ينبغي أن نهجر... مفهوم كلام الله الموحي به فـي القرآن"[٤]، وإنما يعني أنه لا تعارض بين تطبيق المناهج العلمية في دراسة الإسلام وتراثه، وبين "العقيدة" نفسها، من حيث هي قوة روحية محركة وفاعلة، إذ الأمر في جله يتعلق "بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً، ضمن التوجهات التي أنتجها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابـات

---

[١] المصدر السابق، ص ١٧.
[٢] أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص ١٥٤.
[٣] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ١٣٢.
[٤] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢٠.

المقدسة للمرة الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق أي تيولوجية"[١]. ويؤكد القول بأن من شأن هذه الطريقة في النظر المعرفي، أن تجدد رؤيتنا للإسلام، لا سيما إذا فُككت ونُقدت الرؤية المشكلة من جهة المركز المنتصر، التي قدمت إسلاماً يخدم الفئة المنتصرة، واستبعدت المهمشين والمنبوذين والمهزومين[٢]، وانتجت عقلاً إسلامياً يحرص على الخلط بين الأسطوري والتاريخي، عن طريق "تكريس صورة من القيم الأخلاقية والدينية، ... والتركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته معنوياً. هذا المعنى الواضح والمنقول عن طريق الفقهاء، بالإضافة إلى عقل أبدي فوق تاريخي، لأنه مغروس في كلام الله"[٣].

تبيّن وجهة النظر التيولوجية السابقة، بأنه ليس هناك سوى إسلام واحد صحيح، يتحدد ويتأطر اعتماداً على تأويل وحيد صحيح للوحي، الواهب طريق الخلاص للمؤمنين. ولكن ما يمكن أن يكون مدعاة للأحساس بتعقيد المسألة، هو أن الإسلام احتوى عقائد عديدة، أدعّت جميعها تمثيل الإسلام الصحيح، فمع أنها انبثقت من تيولوجيا واحدة، لكنها شكلت تيولوجياتها الخاصة بها[٤]، وما ينبغي عمله بالنسبة للباحث بحسب أركون، هو أن يتأمل جيداً الصلاحية الإبيستيمولوجية لفكرة الحقيقة في تشكلاتها ووظائفها الثيو- سوسيولوجية، آخذاً بعين الاعتبار ضرورة الإحاطة بكل الاستخدامات، التي تتعرض لها من الفاعلين الاجتماعيين، الذين يتصارعون على إنتاج المعنى، ورهانات هذا الإنتاج[٥].

لا يمكن بطبيعة الحال تجاهل تلك المعارك الإيديولوجية في المجتمع الإسلامي، التي لبست أثواباً لاهوتية أو دينية باسم الحقيقة المُجلّية، ولبثت غائصة في تفسير النص القرآني، التي سمحت بنيته اللغوية الخاصة بكم كبير من المبادرات التاريخية والتفاسير والمؤلفات، تكفلت بها مدارس ومذاهب وأنظمة ثقافية تنتسب إلى الإسلام. وعليه، فإن فهم معركة الحقيقة في عالم الظاهرة الإسلامية، يكمن في تجديد التفكير بالتجربة التاريخية للإسلام[٦].

إن الناظر في الخطاب الفكري الإسلامي يجده قد أصرّ في مختلف مراحله، على فكرة التواصلية والإستمرارية المعنوية، بين لحظة الخطاب القرآني، في زمكانه الأول، وبين كل الزمكانات اللاحقة في التاريخ، الأمر الذي فصل النصوص القرآنية عن سياقها التاريخي، وعمل على تصعيدها فوق الأحداث التاريخية، ليتسنى لكل الفئات الإسلامية المنتمية إلى مذاهب وعقائد

---

[١] المصدر السابق، ص ١٢١.
[٢] أركون، نحو نقد ، ص ١٥١.
[٣] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٥٥.
[٤] أركون، أوروبا، الإسلام، الغرب، ص ٩٧.
[٥] أركون، قضايا في نقد، ص ٥٣.
[٦] أركون، القرآن من التفسير الموروث ، ص ٨٥.

عديدة، إعادة موضعتها في أي سياق اجتماعي تاريخي جديد، وأي موقف تيولوجي مستجد. وهو بذلك يتجاهل عن دراية أو عن غير دراية حقيقة الانقطاعات الحاصلة على مستوى الفكر الإسلامي.

هكذا إذن، برأي أركون، يقدم الخطاب الأصولي الإسلامي الحقيقة الدينية، ذات المنشأ الأحادي للمعنى، بحيث يصعب فصل المستوى الأسطوري عن المستوى التاريخي في النص، والمعتقد الديني، ويقدم الحق نفسه لكي يُفسَر ويُعاش، وكأنه المعنى والقيمة والمشروعية المحررة[١]. وعندئذ يمكنه أن يقدم الحقيقة الدينية كما لو أنها معاشة، على هيئة المطابقة الكاملة مع أسّ العقيدة المُسطّر في النص القرآني[٢]. وبالإمكان _ وفقاً لأركون _ إعطاء مثال يخص مثل هذه الحقيقة المطلقة أو المطابقة المزعومة، ويتعلق بالشريعة الإسلامية، وهي مجموعة من المبادئ التي تشمل كل نواحي القانون، بين مدني ومؤسساتي وجنائي. ومعلوم أن المسلمين قد تلقوا هذه القوانين وتمثلوها وعاشوها، وكأنها ذات أصل إلهي، وليست نتيجة اشتغال العقل الإسلامي على النص، وترسخت في الوعي الإيماني الجمعي، بصفتها ناشئة بشكل مباشر عن النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، علماً أنها من زاوية أخرى، لم تُطبّق على كل المجتمعات الإسلامية، فالعالم الرعوي _ الزراعي، قد نجا منها باستمرار تقريباً، وهذا يعود إلى أن هذه القوانين مرتبطة أصلاً بالدولة المركزية[٣].

في إطار التماسكات والمزعوميات الأشد تصلباً فيما يخص القرآن والإسلام وتراثهما، يجد أركون أن الخطاب الإسلامي قديماً وحديثاً، حاول دائماً فرض النموذج الخاص به بالحقيقة، التي لا علاقة لها بالأرض أو بالتاريخ[٤]. وبنظره فإنه، لا بد من القيام بالتفكيك المعرفي لمنظومة الاعتقاد الديني، بواسطة وضعها في التاريخية المتجذرة في أنطولوجية تشكلها وتشخصها في الوعي الإسلامي، قديماً وراهناً، وتحليل الشروط التاريخية والاجتماعية والسياسية واللاهوتية المسؤولة عن إنتاجها، كما أنه لا مناص من تحديد كل طبولوجيا (مواقعيات) التحويرات والتحويلات الفكرية والطقوسية والرمزانية، التي حصلت على النص القرآني، وكيف أن عملية الأسطرة للتاريخ المحسوس، المعززة بمجموعة كبيرة من الأعمال التفسيرية والتاريخية، قد حجبت الطبقات الخفية للمعنى، وعطلت حيوية تواصل النص القرآني مع البشر، الأمر الذي يتطلب اليوم، إعادة فتح النص على آفاق المعنى والحقيقة.

---

[١] أركون، نحو نقد ، ص ٢٦٣.
[٢] أركون، الفكر الأصولي، ص ٢٨٤.
[٣] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٩٦.
[٤] أركون، نحو نقد، ص ٣٤٩.

ينبغي إذاً، وفق التصوّر الأركوني، وضع التاريخية في قلب المجتمعات الإسلامية، وتتبع مصير وأحوال الدين، الذي هو أحد مكوناتها، لإبراز حدود النظرة العلمية أو المعرفة العلمية. ومن المنطقي التفكير بضرورة التمييز بين المعرفة الدينية، كإنتاج خالص للعقل البشري، وبين الدين بما هو حقيقة إلهية جوهرية متعالية، إذ الأولى، حصيلة فهم وتأويل الإنسان للدين، وتمثله لحقائقه. وهذا هو شأن كل التراث الإسلامي الذي أنتج في حقل معرفي، يرتبط مع الحقول المعرفية الأخرى، بسلسلة من القوانين المنطقية والمنهجية والإيبستيمية[١]. إن المعنى المدرج في إطار السعي نحو الحقيقة، ينتجه البشر الذين يدخلون في سياقات ثقافية وتاريخية، ومعطيات ديدنها التغير في الزمان والمكان. وينبغي أن يفهم في ظل شروط البشروظروفهم، ووفقاً لأركون، فإن هذا التحليل يدلنا على فكرة "تاريخية الإيمان"[٢]. وهو في الواقع تحليل مستمد من المعطى التاريخي للحداثة التي توفرها المناهج الحديثة، التي قدمت إضاءة حول علاقة الأديان والبشر بالحقيقة. فبحسب هذا المعطى، فقد أمكن فهم الفارق بين التأويل والتفسير الديني، الذي ينشأ في الإطار المعرفي الخاص بالعقائد الوثوقية، وبين التحليل والتفكيك للخطاب الديني، إذ هما شيئان مختلفان، لأن ما هو مطلوب من وراء تفكيك الخطاب الديني، ليس تقديم مضامينه ومعانية "الصحيحة"، وإبطال التفاسير الموروثة، بل السعي لإبراز الصفات اللسانية اللغوية والآت العرض والاستقلال والإقناع، والمقاصد المعنوية في الخطاب القرآني والخطاب النبوي أيضاً. وليس السعي بأي شكل إلى الوصول إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية وعقائدية[٣].

يتأكد الأن وجود عزم ابيستيمولوجي واضح لدى أركون، يمكن وصفه بالتوفيقي، فيما يخص النص الديني والظاهرة الدينية عموماً، ويعتمد على فكرة مفادها أن، لأي معنى وحقيقة، طبيعة ذاتية وموضوعية. فهو من ناحية، يؤكد أن التحليل التاريخي الذي يدعو إليه، لا ينكر أن النص القرآني يحوي على معنى جوهري ومقدس، ومن ناحية أخرى، يقرر بأن أي فهم أو تعبير إنساني عن هذه الحقيقة المتسامية بما في ذلك القرآن نفسه، هو فهم وتعبير تاريخي وذاتي، وإذا فهم الإقرار بذاتية الأحكام البشرية بهذه الطريقة، فإنها لا تستدعي أو تستوجب التخلي كلياً عن محاولة التوصل إلى معرفة موضوعية[٤]. يجدر القول هنا أن مثل هذا التحليل يروم كما يبدو إلى إضاءة مسألتين: أولاً، الحفاظ على متانة وحقوق المعنى والحقيقة، اللذين يبشر بهما النص القرآني لجماعة المؤمنين، ومن أن ثمة معنى موضوعياً يحوز على كامل أنطولوجيته المعنوية

---

[١] الخروج على الحس المشترك، تراث محمد أركون، ص ١٠٣.
[٢] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ٤٢.
[٣] أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص ٥.
[٤] هوبنك، ميشيل، نحو تاريخ للأفكار الإسلامية، ص ٣٦.

في القرآن. ولكنه لا يقدم نفسه للمفسرين أو المؤولين بصورة نهائية، أو تمامية. وثانياً، تحرير الوعي الإسلامي من كل المؤسسات البشرية التي تدّعي لنفسها سلطة مقدسة، ولا سيما تلك التي تتمسك بقراءات حرفية للقرآن، التي يؤخذ عليها جهلها بنظرية القراءات المعاصر، التفكيكية والتأويلية منها على وجه الخصوص، الساعية إلى مجاوزة عائق فكرة المطابقة التامة، بين التفسير وكلية المعنى الثاوي في النص أو الخطاب، وتؤكد أن المعنى الموثوق، هو عبارة عن آثار المعنى التي أنتجتها عملية تفاعل القارئ مع النص، وفق شروط تاريخية محددة .وهذه مقاربة تكشف عن تاريخية الخطاب الديني في علاقته بالخطاب التاريخي، الأكثر عمومية وشمولية[1].

وبحسب الدرس التأويلي الخاص بـ (غادامير)(Gadamer)، فإن وظيفة التاريخ الفعلية هي فهم التراث عندما يعيش في وسط تاريخي ولغوي وجغرافي محدد، ويعتاش على التأويلات وإرادات الفهم التي تخضعه للقراءة والتحليل، بحيث تسمح العلاقة التي نقيمها بين التراث والحاضر، بنوع من "ايتيكا الحوار"، ينفي عن الجانبين سلطة المعنى الذي يحمله التراث، ودوغمائية أضفاء الدلالة التي ترغبها قوى الحاضر، وإقرار نسبية الحقيقة[2]. إن الوظيفة السابقة المؤكد عليها من لدن غادامير نفسه، يبدو أنها حتمية، لأننا في علاقتنا بالتراث، لا نقصد التحرر والإفلات منه، فنحن بالأحرى بحسب غادمير "متموقعون ضمن التراث. وتموقعنا هذا، ليس تموقعاً بإزاء موضوع، فنحن لا نتصور التراث شيئاً آخر، غريباً عنا، فالتراث دائماً جزء منا، كنموذج أو كمثال"[3].

يحسن الإلماح، هنا، بأن أركون أدرج موقفاً منسجماً إزاء النظرة السابقة، بسعيه إلى فتح التراث بواسطة مفاتيح التأويل الرمزي والفلسفي واللغوي، الذي يمكننا من إدراج الإسلام في البحث العلمي ومعرفة كيفية فهم إشكالية الحقيقة في هذا الإسلام. فقد اعتقد بهذا الخصوص أنه مع تشكل المعتقد الأرثوذكسي (السراطي)، حصل تحوّل في الفعالية الخاصة بالإسلام، من كونه طاقة تغييرية انبثاقية، إلى مجرد "تصور ثابت للحقيقة. تصور ملجوم ومسجون للحقيقة، من قبل اختصاصيين معروفين بهذا العمل، هم الفقهاء والعلماء"[4].وأكثر من هذا فقد جرت عمليات تحوير فيما يخص تصور المقدس، وانتقال المعنى من وضعية التاريخي والآني إلى مجال المطلق. وهكذا أمكن زحزحة مفهوم الإيمان من حقيقة كونه اعتقاداً بشرياً، يعيش في الناس

---

[1] أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص ٤٠-٤٢.
[2] الزين، محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، ص ٤٢.
[3] غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، ص ٣٨٨.
[4] أركون، الإسلام والحداثة (ندوة مواقف)، ص ٣٥٦.

وبينهم، إلى شيء خارج الزمان والتاريخ[١]. إن الأمر يقتضي عند أركون، برأي مُطاع صفدي، بناء جهد معرفي يهدف إلى إعادة كتابة التاريخ الكلي للتراث، مصحوباً باستعانة صريحة بأحدث المدارس المجددة لمناهج التحقيق والسرد والتحليل اللغوي، وساعتئذ يمكننا ــ كما يأمل ــ تحرير التراث واللاهوت معاً من كل آثار (وحبائس) حقبة تدوينه، بإعادة تدوينه من جديد، أو إنشاء التدوين الثاني له[٢].

يتبين بداهة أن الأمر يستدعي في المطلوب الأركوني إعادة التفكير بكل النسق الأصولي، الذي ضغط على الفكر الإسلامي طوال حقبة طويلة، وإلى ضرورة أن يتوصل الباحثون إلى تحقيب آخر بديل لتاريخ الفكر الإسلامي يرأه أركون أكثر "مصداقية وقرباً من حقائق التاريخ"[٣]. وبمعنى آخر، يتطلع أركون هنا إلى زحزحة إيبستيمية/ نظام الفكر الأصولي، حبيسة نظام الفكر في القرون الوسطى، والقطيعة معها، نحو إنجاز لحظة إيبستيمية تاريخية، لها علاقة بالحاضر والمرحلة التاريخية الراهنة[٤].

ذهب التحليل عنده، إلى بيان العلاقة الجدلية بين (الوحي والحقيقة والتاريخ)، بحيث بدا ممكناً على ضوئها، بناء معرفة جديدة، تتجاوز الموقف التيولوجي، وتتحرر من أي أسبقية تيولوجية تقليدية.[٥] ومن شأنها النظر بإمكان صياغة مشروعية جديدة، تحتاجها المجتمعات الإسلامية اليوم، تكون مهمتها إنجاز استعادة جديدة، لكل ما يخص موضوعة الوحي، وذلك استناداً إلى معطيات جديدة.

لقد عمل الموقف الديني التقليدي، دائماً، على حجب معطى الوحي المفتوح، وعطل أو منع أي تطور تيولوجي داخل الفكر الإسلامي، باصطناعه قطيعة بين حركة المجتمع، من جهة، وبين الوضع التيولوجي، المستمر في المراوحة في مكانه منذ مئات السنين، من جهة أخرى [٦]، علماً بأن الشروط العلمية والفلسفية الحديثة للنص على الحقيقة المطلقة، وصلاحية هذه الحقيقة، تفرض علينا بنظر مفكرنا إعادة النظر في الموقف التيولوجي الكلاسيكي[٧].

إن الوضع المعرفي الذي يسمح بتصور وجود حقيقة مطلقة متركزة في التاريخ الكلي للإسلام، يأتي من مجموعة الشروط الآتية[٨]:

---

[١] أركون، الفكر الأصولي، ص ٦٧، هامش (١).
[٢] صفدي، مطاع، أركون وثقافة الحقيقة، في "محمد أركون المفكر والباحث والإنسان" (حلقة نقاشية)، ص ٤٢.
[٣] أركون، نحو نقد واستلهام جديدين، ص ٤٣.
[٤] بغورة، الزواوي، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص ٧٢-٧٣.
[٥] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢١.
[٦] أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص ١٨٨.
[٧] المصدر السابق، ص ١٨٨.
[٨] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٢٦.

أولاً: وجود حقل معنوي سيمانتي، متماثل وثابت في كل النصوص التاريخية.

ثانياً: استيهام وجود معنى واحد في النصوص المنقولة والمشروحة، بشكل مطابق وصحيح، من قبل التفاسير التي وصلتنا عبر التراث.

ثالثاً: استمرار عملية التحيين أو التنشيط للتراث الناشيء عن النصوص، التي تتم داخل السياقات والبيئات التاريخية الاجتماعية المتغيرة.

إن هذه الشروط المتحكمة في عمل العقل الإسلامي، تفضي إلى قلب مسألة التاريخية رأساً على عقب، فبدلاً من فهم الإسلام من موقف أنه "في التاريخ، وليس خارج هذا التاريخ"[(١)]، فإن الموقف الوثوقي/ الجزمي يرى أن الإسلام المطابق للحقيقة يؤثر على التاريخ، من غير أن يؤثر التاريخ عليه بأي صورة[(٢)]. مثل هذه النظرة، برأي أركون، تعود في رحمها إلى الفكر المهيمن على العقل الإسلامي، الذي يستند إلى مبادئ وفرضيات فكرية (إلى إيبستيمية) في إنتاج المعرفة، لا تطابق معنى التاريخية. وأبرز هذه المبادئ[(٣)] :

أولاً: عدم التمييز بين الأسطورة والتاريخ، لا سيما فيما يخص الاعتقاد بوجود جوهر واحد للإسلام، يدل على ذلك النوع من "الإسلام الحق".

ثانياً: تأبيد اللغة والمعنى الوحيد المرسل من قبل الله تعالى، ويبدو هذا في المطابقة بطريقة آلية بين الدين والفكر، أو بين النص وقراءة النص، والاعتقاد بقدرة العقل تجاوز الشروط والعوائق الوجودية والمعرفية، والوصول إلى المقصد الإلهي الكامن في النص.

إن أركون، لكي يسوغ نظرته الجديدة للحقيقة في التراث الإسلامي اعتمد على مفهوم نظام الفكر، واتخذه معياراً للتحقيب الزمني الخاص بالفكر الإسلامي، لأنه "يتيح لنا أن نفهم سبب التواصلية التاريخية الطويلة بين الإسلام المعياري الأولي، وبين الخطاب الأصولي السائد حالياً، مروراً بالخطاب الإصلاحي (السلفي) في القرن التاسع عشر. إن ثمة استمرارية إيبستيمولوجية بين أول تبلور لصيغة الإسلام في القرون الهجرية الأولى وبين الصيغة التي يتخذها الخطاب الإسلامي الأصولي السائد حالياً"[(٤)]. واضح أن أركون يشير هنا، إلى تاريخ الأفكار التقليدي الذي فرض نفسه مستنداً إلى فرضية صلاحية الأفكار بصورة فوق تاريخية، ويبرزها وكأنها كائنات عقلية مستقلة عن الإكراهات اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية[(٥)]. ولكن الطريقة المثلى إلى قلب هذا التاريخ التقليدي، تكون بالاستناد إلى العقل الجديد، الذي يقبل تأويلات أكثر تسامحاً

---

(١) المصدر السابق، ص ٦١.
(٢) أركون، نقد العقل الديني، ص ١٠٢.
(٣) أركون، الإسلام، أصالة وممارسة، ص ٩٦.
(٤) أركون، قضايا في النقد، ص ١٠٣.
(٥) أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ١٢.

واتساعاً، ولا يدافع عن طريقة واحدة لفهم الأمور، لأنه يبرز لنا الطبيعة التحولية والنسبية لمختلف الحقائق المدمجة في الصيرورة التاريخية في كل تعيناتها السوسيولوجية.

وبحسب أركون، فإن مدرسة الحوليات الفرنسية* استطاعت أن تقدم لنا نظرية جديدة في التاريخ، فقد طورت نظرتها للتاريخ بوصفه علم المجتمعات البشرية، وذلك بمقابل النظرة السابقة له، على أنه في جوهره تجميع الحقائق عن الماضي، كما أنها نقدت تاريخ الأفكار التقليدي، الذي رأت أنه يسجن نفسه في حقول مجردة خارج الزمان والمكان، وأنه يقرأ الماضي ويؤوله من خلال منظورات يقينية[١].

بخصوص المنطلقات السابقة يتضح أن أركون يركز على مسألة هامة، وهي "أن الشريعة في القرآن مطابقة لمفهوم النهج أو الطريق، وليس بمعنى الحدود والشرائع والقانون الإلهي، كما ترسخ لاحقا[٢]. ثم جاءت الأعمال التأسيسية للفقهاء، وعلى رأسها (رسالة الشافعي، فوضعت حداً تدوينياً وليس شفهياً بين إسلامين، ما قبل الفقهاء وما بعدهم، فيكون هؤلاء من حيث لا يدرون أو يقصدون، قد أنهوا عصر الدين، كمنهج، من أجل تأسيسه كشريعة مقوننة أو مقعدة، تُصبح مرجعية ثابتة وإجبارية للعقل الإسلامي، الذي أنتج علومه الدينية أو الشرعية[٣]، ولكنه آيل بالمحصلة إلى عقل ديني معياري، يرسم/ يحدد ما هو الحق، وما هو الباطل[٤]. قد يكون بمقدور الفقهاء أنفسهم معرفة متانة عملهم التاريخي وأصالته، فهم كما يكشف أركون، يتمثلون ضمناً التاريخية في عملهم، من خلال إعمالهم لعقولهم في البحث واستنباط الأحكام. لقد حاولوا تحقيق وثبة روحية كي يدركوا بها مطلق الله كما هو وارد في القرآن، ارتكزت بصورة ما على التجربة المحسوسة أو المعيشة، أي على التاريخية/ التاريخ، لكنها ظلت في حدود المقولات العقلية والمواقف التيولوجية لهؤلاء الفقهاء، بحيث لم يستطيعوا "التفكير بهذه التاريخية بصفتها تمثل الحد الأقصى للوضع البشري"[٥].

الفكرة المركزية، عند أركون، هي أن القرآن يتضمن لغة مجازية ورمزية منفتحة على كل الإمكانات والدلالات، ولا يجوز تحويل هذه اللغة العالية والمتعالية، إلى لغة فقهية قانونية ضيقة، تقيد المعنى المجازي، وتحصر الرمز، الأمر الذي يضيق الفكر وحريته. وقد يكون من المفهوم أن إغلاق لغة الوحي، من قبل المذاهب الفقهية اللاهوتية، كان مفهوماً آنذاك، لأنه عكس

---

[١] مان، ميشيل، موسوعة العلوم الاجتماعية، ص٥٥، أيضا:عبدالرزاق الدوّاي، الجينالوجيا وتاريخ الأفكار،ص١٧.

[٢] أركون، نحو نقد ، ص ١٠٢.

[٣] أركون، محمد، المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية) ص ٤٨.

[٤] أركون، نحو نقد، ص ٩٥.

[٥] أركون، الفكر الأصولي ، ص ٢٣٤-٢٣٥.

ضرورة تاريخية ما، ولبى حاجاتها، في لحظة معينة، وزمن معين، غير أن المشكلة تبدو ماثلة في حالة الوهم، من اعتبار أن هذه العملية امتلكت المعنى والحقيقة الوحيدة للوحي، الصالحة لكل زمان ومكان. وهكذا تتم عملية إيقاف الوحي، الذي يبقى بطبيعته مفتوحاً على مطلق المعنى وآفاق الوجود، وممكنات المستقبل والحياة، ويتم إغلاق الفعالية التأويلية للموقف اللاهوتي[١].

على الضد من التقليد المعرفي الخاص بعمل الأصوليين الإسلاميين وغفلانهم، أو إنكارهم للتاريخية على صعيد التجربة الروحية المحسوسة، يرى أركون، أن وضع المطلق الأعلى الذي عاشه النبي الكريم، قد تجلى بواسطة العمل التاريخي والممارسة التاريخية، عبر سلسلة من الأحداث التدشينية الخاصة بكل أعمال الرسول الكريم، وبالآيات القرآنية الكريمة المصاحبة والمنخرطة بهذه الأعمال، التي عمل الخطاب اللاهوتي على تصعيدها فوق التاريخ، علماً بأن الخطاب القرآني يتموضع داخل التاريخ. ويشير أركون ، في هذا الخصوص، إلى أن التاريخية كما ظهرت في القرآن الكريم، تجسد بشكل دقيق العلاقة التي تربط الحقيقة بالزمن[٢].

إن ثمة جدلية يراها أركون، بخصوص التاريخية، بين "الزمن القرآني" الذي حاكى الزمن المحدود للحياة الدنيوية، وبين "الزمن اللامحدود" للحياة الأبدية، أي الزمن الأخروي الذي يكون "إطاراً لازماً ومرجعية إجبارية للزمن الدنيوي، بصفته مدة زمنية معاشة، وليس مفهوماً تيولوجياً أو فلسفياً. الزمن القرآني هو زمن مليء، بمعنى أن كل لحظة من الحياة والمدة المعاشة مليئة بحضور الله الذي يتجسد في الشعائر والتأمل الديني، واستذكار تاريخ الخلاص، وتلاوة الكلام الموحى (كلام الله)، والسلوك الأخلاقي والشرعي المتوافق مع الأحكام"[٣].

استنتاجاً مما سبق يتبين أن أركون يميز، بين زمانين يتعالقان على أنحاء مختلفة، ويخصان الحقيقة وتمثلاتها: الزمن الأخروي (اللامحدود للحياة الأبدية)، والزمن الدنيوي المُحيّن في التاريخ المادي للبشر وأعمالهم، فالأول هو الأصل الذي يطل من جهة على المطلق، ومن جهة أخرى يُلبس/ يُكسب المعنى للزمن الدنيوي المحدود بواسطة حضور الله الفاعل فيه. إن ما يفعله الموقف التيولوجي الخاص بالعقل الإسلامي، هو حجب مساحة التمفصل الضرورية بين الزمنين، ويسقط الزمن الأخروي على الزمن التاريخي المحسوس، بقصد إلغاء نسبية العقل والفهم، ونسبية الحقيقة المعاشة، والمصيّرة حقيقة مثالية وكلية.

ويستلزم الأمر هنا توضيح مسألة جوهرية، هي أن القول بواحدية الحقيقة المطلقة، يختلف عن القول بواحدية المعنى الناتج عنها، إذ هما ليسا شيئاً واحداً كما تتجليان في القرآن،

---

(١) أركون، الفكر الأسلامي، قراءة علمية، ص ٩١.
(٢) المصدر السابق، ص ٩١-٩٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.

وكما تتجليان داخل الأنظمة التيولوجية المشكلة بواسطة المبادئ المنطقية للفلسفة الأرسطوطاليسية. ففي القرآن يبدوان وكأنهما معاً "تغذيان كل الحنين للمطلق والواحد والنزعة التوحيدية والعدالة والخلود بصفتها يوطوبيا محركة وتعبوية، وأما داخل الأنظمة التيولوجية، فقد أصبحت توجه نظاماً صارماً بين الإيمان، واللاإيمان، من العقائد واللاعقائد، أصبحت ثابتة، وساكنة"[١].

إن القرآن يهدف من وجهة نظر أركون، أولاً، وقبل كل شيء إلى تقديم معيار وحيد، مطلق ومقدس للحقيقة الكلية العليا، بصفتها الكائن الحقيقي، والواقع الحقيقي، وهذه المسألة غير مفكر فيها بالنسبة للعقل الديني، بل وحتى للعقل الفلسفي الأكثر نقدية. ويبدو أن المسكوت عنه، من قبل هولاء، ويخص المعنى في الخطاب الديني، وأيضاً مضمون وحقيقة الإيمان، بصفته تشكيلات نفسية لغوية، واجتماعية وتاريخية، يبعدنا عن الاقتراب من الدراسة العلمية للقرآن[٢]، وفهم طبيعة الحقيقة عند مستويين مركزيين: الحقيقة كما هي في القرآن، والحقيقة كما تتجلى في الإيمان عند المؤمنين. ومعرفة المسافة التي تفصل بينهما على صعيد المعنى وآثاره.

يعجز الموقف التيولوجي ــ كما يرى أركون ــ عن فهم أن النص القرآني يشكل "بنية محركة للوجود، ومترجمة إلى تجسيدات وجودية عديدة ومتغيرة"، من خلال أعمال وأفعال كل جيل يقرؤه ويفسره، ويستمد منه المعنى، ويعيش عليه، فيؤثر في عقول المؤمنين وسلوكهم، عن طريق أداء الطقوس والشعائر، فعن طريق تلاوته يظل حياً، محركاً للوجود. وحينما "تأتي النصوص الثانوية الأخرى، كالتفسير والفقه وعلم الكلام والتصوف... الخ...، فإنها تشكل مداخلات بشروحاتها وتعليقاتها، فيصيبها التوهم، إن كلامها يتمتع بالإستمرارية والتواصلية معه، وبالتالي ينال قدسية مستمدة من قدسية القرآن. وهذا ما يسمى بوهم التواصلية والإستمرارية [الذي] يتم ضمن المدة الطويلة للتاريخ"[٣]. وبالنتيجة، تنشط "مرحلة الإنتاج الميثولوجي (أي الأسطوري)، والاستهلاك المخيالي للمعاني، إلى مرحلة الربط بين المعاني التاريخية في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو سياسية"[٤]. وهكذا، فإن الحقيقة التاريخية تبقى مغطاه من قبل الحقيقة الأرثوذكسية، لا بل، مدمجة ومتماهية معها، وتأخذ هذه

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ٣٥-٣٦.
[٢] أركون، الفكر الأصولي، ص ٢٠.
[٣] أركون، المصدر السابق، ص ٤٧.
[٤] أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص IV.

الأخيرة كل تجلياتها وهيمنتها بالقوة السوسيولوجية، في أغلبيتها المحسومة، والتي لا تجعل الناس يعيشون على الحقيقة في حياتهم اليومية[١]، كما يرى وجيه قانصو.

وفي تعامله مع النص القرآني اتخذ العقل الإسلامي طريقاً خاصاً، فقد عزله وفصله عن سياقه التاريخي، لكي يُدْرَج في كليته ضمن "ضرورة الزمن الأخروي"، الأمر الذي يسهل على الممثلين لهذا القدر اللاهوتي، احتكار معنى الإسلام الصحيح، الذي يجعلونه في سياق إيديولوجي فوق تاريخي، ومستجيباً إلى نداء الحقيقة التي تقدمها تيولوجيا متعالية، بينما هي في الواقع تخلط في ممارساتها بين كل الأعمال الدنيوية والسياسية وبين الصحة الدينية أو العقائدية[٢]، ومعنى ذلك أنها متولدة في التاريخ الأشد محسوسية، ولكنها تعيد إنتاج دلالات أكثر دواماً، هي نفسها التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية بكل تجلياتها، التي سمحت لها دائرة التأويل المفتوحة، أن تنسب إلى الظاهرة القرآنية صفة الكلية، التي هي ظاهرة في تاريخها مجزاة[٣].

على الضد من هذا فإن القرآن أسس، بنظر أركون، في الظاهرة القرآنية، لاهوتاً مفتوحاً، يصل إلى جماعة المؤمنين، ويترجم إلى واقع محسوس، عن طريق التفسير، وذلك عندما اندفعت التنظيرات الفقهية اللاحقة ومارست عملها كبنية فوقية، من أجل فهم الإيمان. بيد أن تاريخ هذه البنى يبدو، غير متطابق، مع تاريخ الدين الحق، على مستوى تحديده القرآني، الذي يشمل كل الطبقات الاجتماعية، ويعبر عن مستويات وأنماط الثقافة السائدة في المجتمعات التي انتشر فيها الإسلام، كما أنه بقي ملتحماً بالحس العملي، فيما الدين المعقلن/ العالم، بعد دخول الفكر الإغريقي إلى الساحة، لم يشمل كما يبدو، إلا النخب[٤]. وحتى هذه النخب (المفسرون)، كانوا يخضعون لسلسلة الشروط السوسيوتاريخية، فضلاً عن نزعاتهم التيولوجية التي اندفعت في خضم الصراع على المشروعية الدينية والسلطة السياسية[٥].

يقتضي الأمر بحسبه أن يصار إلى تبيان المسافة، التي يقف عليها أطراف هذين المستويين السابقين، فيما يخص الدين وممارسته وفهمه، بين طرف يمثله العلماء والفقهاء وجملة الإيديولوجيين الذين يمارسون توظيفات معرفية وغير معرفية للدين، ويحرفونه عن مضامينه ومقاصده الروحية، وبين وضعية الدين عند الفئات الشعبية والناس العاديين، الذين ينظرون إلى

---

[١] أركون، المفكر والباحث، والإنسان، ص ٩٤.
[٢] أركون، الفكر الأصولي، ص ٣٤.
[٣] أبو زيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، ص ١١٧-١١٨.
[٤] أركون، نحو نقد، ص ١٤٥.
[٥] أركون، تاريخية الفكر العربي ـ الإسلامي، ص ١٥٦.

الدين بوصفه موضوع أمل وتجربة حية مع الله، مثلما أنه يمثل توجها عملياً وأخلاقياً وروحانياً في حياتهم اليومية[١].

إن المعنى والحقيقة يفسّران في نطاق تاريخيتهما وتطورهما ونموهما عبر التاريخ، وبخصوص الفكر الإسلامي فقد عرف عدة أنظمة تفسّر وتعاش وتفهم وكأنها المعنى والحقيقة والمشروعية، مع أنها ليست كذلك، فالقراءات التي تتحكم في تصميم فكرة الحقيقة في هذا الفكر، استمدت أصولها من منهجيات عديدة، فثمة قراءة إيمانية للمسلمين التقليديين، وثمة قراءة فيلولوجية وتاريخية للعلماء والمستشرقين، وثالثة حرفية وأخرى باطنية. وكل هذه القراءات تؤدي، حسب أركون، إلى إنتاج نظام حقيقة اختزالي، قليلاً أو كثيراً، وإلى معارف جزئية أو مجزأة أو حتى خاطئة. وفي هذا الخصوص فإنه ذهب إلى التمييز بين النظام القرآني للحقيقة، وبين الأنظمة الأخرى المغايرة المذكورة، وكذلك الأنظمة التي تتظلل بالنظام الديني، ولا ينبغي أن نخلط بينه وبين الأنظمة الأخرى، اللاهوتية والتفسيرية والقانونية والظرفية العابرة، التي تفرعت عنه وتوسعت فيما بعد، وتحولت إلى شيفرات متصلبة جامدة غرضها ضبط المعارف المسماة (حقيقة).

إن طبيعة الفروض الطويلة التي يقدمها أركون، وتتعلق بفهم الظاهرة الدينية، والدين والخطاب القرآني، وعلاقتها بكل من التاريخ والحقيقة، تقتضي التعرف بصورة أعمق إلى رؤيته الخاصة بهذه الظاهرة. والواقع، إن الأهمية التي يوليها أركون لهذا الموضوع، تأتي من اقتناعه بأن كثيرين لم يعودوا اليوم يخوضون فيه، أو يفكروا فيه، من ناحية المعرفة العلمية. ولذا فإنه يحاول أن يقدم موضوع تصور الألوهية والعلاقة بين المتعالي والبشر، في إطار عمل توفيقي بين "الشعور بالإلهي"، وبين نتائج الأركيولوجيا والمعرفة العلمية. ومن شأن هذا العمل في النهاية، فهم كيف تتحدد علاقة الإسلام بالحداثة، من دون أن يتحيز كلياً لتجلياتها في الغرب[٢].

إن التفكير في الإسلام، قاده إلى رؤية ثلاثة مستويات من المعاني له: فثمة إسلام أول، يطلق عليه أركون اسم (الدين _ القوى)، وإسلام ثان، دين الأشكال (أشكال تاريخية أو اجتماعية، للتعبير الديني الإسلامي)، وإسلام ثالث، دين فردي[٣].

إن التحليل الذي يكون منصباً على هذه المستويات، غير ملحوظ كثيراً أو ملتفت إليه في الغالب، لأنه يهدف إلى "أن يفرق ويفصل، في كل دين، الشيء المعاش الشائع المشترك، من حيث أسلوب التوتر ويوزعه بين التعالي والمحايثة، بين الرغبة الصوفية والطقوسية، بين

---

[١] أركون، الأنسنة والإسلام، ص ٢١٣.
[٢] أركون، الإسلام، الأمس والغد، ص ٩١.
[٣] أركون، من مفهوم الإسلام إلى كيف الكلام عن الإسلام اليوم، ص ٤٧.

"التحرر" الذاتي، والاستلاب الموضوعي، بين الاجتهاد، والتقليد في الإسلام، بين النبوة والتصوف، بين الانفتاح والإنكماش. والدين يفعل في الفرد والمجتمع، فعل جملة قوى مؤثرة وفاعلة في الحياة البشرية، وتزداد هذه عنفاً وتحديداً وسيطرة بمقدار ما ترتبط بالقدسية. ولكن عند هذا المستوى من الغليان الوجودي، ينزع "الدين _القوى" إلى التحول إلى "دين أشكال ومراسم". ففي الإسلام، حَوّل التفسير التقليدي، والممارسة الاخلاقية القضائية السياسية، القرآن والتجربة الدينية التي عاناها النبي، إلى جملة من التعاريف، ومن القواعد الجامدة، ومن السلوكات الضاغطة. هذا الانتقال من القوى إلى الأشكال الظاهرة في كل الأديان، قلما لفت انتباه المفكرين المسلمين المعاصرين"[1]. إن الراجح، عندي، في هذا الخصوص أن أركون نظر إلى نمط "الدين– القوى" المنبثق من الحدث القرآني ملاذاً للحماية، للأشخاص الذين لا يستطيعون أن يعبروا بأنفسهم عن إيمانهم الشخصي، في أي مكان آخر خارج هذه المساحة للنص الشفاهي، ويعتبر "الحدث القرآني" وسيلة لاستعادة التسامي الذي عُتمَّ عليه من الإسلام القاعدي الأرثوذكسي والمذهبية الوثوقية.

يؤكد أركون، أن القراءة الدقيقة للتاريخ، والمعرفة الوضعية المجردة للمجتمعات، تمكن الباحث من الوصول، إلى الجدلية الحاصلة بين "الدين – القوى"، و"الدين الأشكال"، لأنها تبين الكيفية التي يعمل بها الدين في المجتمع. وهذه الطريقة تؤكد ضرورة إعادة النظر في مسألة قيمة وجود الإسلام في التاريخ، وفي المجتمعات المعاصرة، فعبر القرون الثلاثة عشر من النمو والتطور، ترسخ إسلام قاعدي، نجده في كل المجتمعات التي دخلت هذا الدين. ولكن هذا الدين ــ الأسس ــ القواعد، هو غير الدين ــ القوى، إنه نتيجة ترسبات بطيئة من العادات الجسدية والفكرية، تتكرر بفضل نظام تعليمي جامد، وضمن إطار اجتماعي سياسي عرف القليل من التغيرات البنيوية حتى القرن التاسع عشرالميلادي[٢].

يطرح مفكرنا سؤالاً قد يبدو مستنكراً أو مستغرباً في أحسن الأحوال، بالنسبة للكثيرين، الذين لم يتعودوا مثل هذا النوع من الأسئلة. إلى أي حد، وكيف يستطيع القرآن، في إطار العصرنة والتحديث، إكمال مهمته كمرجع تشريعي عال[٣]؟.

إن السؤال بطبيعة الحال يتطلب صراحة، بالنسبة لمفكرنا، إعادة قراءة القرآن، تاريخياً وانثروبولوجياً وابيستيمولوجياً، ومثل هذه القراءة هي، بصورة أو بأخرى، إعادة اتصال بالحركة

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٧.
(٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.
(٣) أركون، غاردية، الإسلام، الأمس والغد، ص ١٢٠.

الفكرية والروحية لدى كبار المفكرين المسلمين، الذين أخضعوا القرآن لامتحان التاريخية[١]. إن هذا الأمر لا يعني مجرد إضافة قراءة أخرى إلى القراءات السابقة، وإنما الهدف من هذه القراءة الجديدة، وضع القرآن في التاريخية، وإخضاعه "للتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه. وإذ نشتغل موضوعاً مركزياً كهذا، خاصاً بالفكر الإسلامي، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه، بتجديد الفكر الديني بشكل عام"[٢]، وعلى أساس دراسة المصير التاريخي للروحانية في أرض الإسلام، الذي يكمن وراءه ترسانة من التلاعبات الأيديولوجية والسلطوية، التي يمارسها الفاعلون الاجتماعيون، وتهملها التحليلات الاختزالية للعلوم الاجتماعية، ذات الاتجاه الوضعي البحت[٣].

لقد وجد أركون، أن مسألة "الحقيقة"، قد أخليت من قبل "الدراسة العلمية" للقرآن، الهادف قبل كل شيء، إلى تقديم المعيار المطلق والمقدس للحقيقة الكلية العليا، بصفتها الكائن الحقيقي، والشريعة الحقيقية، أو "الحق في لغة القرآن"[٤]. علماً بأن هذا الحق/ الحقيقة، المنصوص عليه في الخطاب القرآني، قد شهد توسعات وانتشارات (وبالتالي إسلامات)، يمكن لعلم التاريخ وعلم الاجتماع الثقافي، أن يشرحهما عن طريق الدراسات العلمية الدقيقة[٥].

على مستوى الدراسات الخاصة بالإسلام، يؤكد مفكرنا أنه قد حصل شكل من الحس التضامني غير المقصود، بين النظرة الكلاسيكية في الفكر الإسلامي المعاصر، تجاه الظاهرة الدينية في الإسلام، وبين المنهجية الفيلولوجية الاستشراقية. وهذه الأخيره عملت على بعثرة الظواهر المتحركة والمعقدة واختزالها، فأسهمت في إفقار المضامين الحقيقية لكل وجود اجتماعي ــ تاريخي، وكذا آليات إنتاجه، كما أنها قامت بعملية انتقاء الوقائع، وشكلت (حقيقة تاريخية)، عقلانية ــ وضعية، مفصولة عن الحقيقة المعاشة من قبل المسلمين[٦].

إن من طبيعة العمل الفيلولوجي/ الوضعي، أن ينتقل دونما مساءلة من الواقعة القرآنية إلى الواقعة الإسلامية، من غير أن يفكر بتحول اللغة الرمزية، كما في الخطاب الشفهي القرآني، إلى لغة متمركزة على اللوغوس أو إلى شريعة، كما في الظاهرة التفسيرية الإسلامية كلها[٧]. من هنا، فإن ما يذهب إليه مفكرنا، هو ضرورة التمييز بين مستويين للوحي، أي كلام الله تعالى، يتعايشان على أنحاء مختلفة، كثيراً ما يُخلط بينهما في التعبير الشائع، علماً بأن القرآن نفسه يؤكد

---

[١] المصدر السابق، ص١٢١.
[٢] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٥٦.
[٣] أركون، الأنسنة والإسلام، ص ١٢٢.
[٤] أركون، الفكر الأصولي، ص ٢٠.
[٥] المصدر السابق، ص ٢١.
[٦] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٢٥٩.
[٧] أركون، غارديه، الإسلام. الأمس والغد، ص ١٠٥.

وجود كلام إلهي أزلي، لا نهائي، محفوظ في "أم الكتاب"، من جهة أولى، وعلى وجـود وحـي منزل على الأرض، بصفته الجزء المتجلي والمرئي، عن طريق الخطاب القرآني، ومن الممكن التعبير عنه لغوياً، من جهة ثانية. وهو جزء من كلام الله تعالى اللانهائي[١]. ومعنى ذلك أن الله لم يقل كلمته كلها، فبما أن كلامه لا متناهي، فإن الوحي ما كان له إلا أن يجسد فقط، لحظـات تاريخية محددة، عن طريق بعض من كلام الله تعالى، وليس كل كلام الله.

من وجهة منهجية فإن الوحي بصفته تركيبة لغوية، يتطلب عند القراءة تعليق الأحكـام اللاهوتية، التي تقول بأن الخطاب القرآني يتجاوز التاريخ كلياً، لكي يتم توضيح كـل المـشاكل اللغوية والسيميائية والتاريخية والأنثروبولوجية، التي أثارها القرآن كنص، ولا يعني هذا اختزال الظاهرة الدينية، أو نفي الوحي، لأن المؤرخين وعلماء الألسنيات المحدثين، يُحلـون التفـسير الوضعي والعلموي، محل غيره من دون أن يعوا أن النص الديني، هو أولاً مرجعية إجباريـة وجودية بالنسبة للمؤمنين [٢]. فالوحي كما يرى أركون، يضطلع بدور كبيـر فـي اقتـصاديات الخلاص، فقد ظهر عن طريقه لأول مرة في التاريخ، إنسان الميثاق المتعاقـد مـع الله، الحـي المتكلم، الفاعل في التاريخ الأرضي، من أجل إغناء وتوسيع العلاقة المتبادلـة بـين الإنـسان والله[٣].

إن السؤال المهم، عند أركون، يتعلق بالصورة أو الكيفية، التي نكون عليها في موقف معرفي صحيح تجاه الحقيقة، عندما يتعلق الأمر بالوحي في الظاهرة الدينية. وهذا السؤال يجـد أساسه، في الإسلام، في الظاهرة القرآنية، وضمن أحوال الخطاب القرآني وحيثياته. ولذا فـإن خاصية فهم الوحي تتعلق أساساً بالتحليل الظاهراتي (الفينومينولـوجي) للتحديـد الأرثوذكـسي للوحي، وأيضاً من خلال تحديد المكانة المعرفية لهذا الوحي كما "استقبل وعيش عليه، من قبـل جميع المسلمين"[٤]. يتطلع أركون، إلى موقف يُسهم في تقديم شيء جديد على مـستوى معرفـة وإضاءة مفهوم الوحي، ليس على مستوى عالم الإسلام فحسب، بل أيضاً على المستوى الغربي. إن أهمية الوصف الظاهراتي الذي ينطلق منه، كنقطة بداية، يستعرض كل ما يقولـه التـراث الإسلامي عن الوحي، لكي يصار فيما بعد الانتقال إلى أشكلته ضمن سياق البحـث التـاريخي والأنثروبولوجي "فعلى هذا الأساس المعرفي، سوف أجعل الأبعاد التاريخيـة والأنثربولوجيـة

---

[١] اركون، القرآن، من التفسير الموروث، ص ٢٢.
[٢] المصدر السابق، ص ٢٢.
[٣] أركون، الإسلام، الأمس والغد، ص١١٨-١١٩، ١٤٤.
[٤] أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص ١٦، هامش (٢).

واللغوية لمفهوم الوحي، أكثر وضوحا، وذلك لكي أفتح إمكانيات جديدة من أجل توضيح مكانته المعرفية"[١].

بمقدورنا أن نعد عمل أركون هذا، أنه إعادة جديدة لقراءة كل من التراث والواقع، وبحث أواصر الصلة بينهما، اعتماداً على تأويل للحقيقة، التي ليست بمعزل عن التجربة والنقد، أي ليست بمعزل عن التاريخ. وهذا شبيه إلى حد ما، بعملية إبداع للتراث على مستوى تحيين الوحي في التاريخ، لأن إبداع التراث كما يرى جدعان، يعني إعادة "إنتاج ثقافة دينية أصيلة، تناظر أو تتجاوز القراءات السابقة، بنفس المناهج والطرق القديمة، أو بالمناهج الحديثة، إذ لا بد أن نقابل الوحي بقراءة ما، قد تكون واحدة من تلك القراءات التاريخية القديمة، ولكن ليس ثمة ما يمنع من وجود قراءات أخرى جديدة: قراءة لسانية، وقراءة بنيوية، وقراءة إيبستيمولوجية"[٢].

إن ما يثير اهتمام أركون، بشأن مسألة الوحي، هو عدم قدرة غالبية المسلمين على الفصل المعرفي، بين المكانة اللاهوتية التي يمثلها الخطاب القرآني، وبين مكانة العقل البشري، الخاضع على مدى الأزمان لشروط تاريخية ولغوية، في كل وقت يقدم فيه خطابات معرفية، ترتكز إلى العقل الإلهي[٣]. وعندما تُقدَم المبادئ اللاهوتية الأساسية المشتركة، لدى جميع المؤمنين بالوحي، فإن جزءاً مهماً من مسلمات هذه المبادئ، يشير إلى طبيعة الوحي المتجلي في القرآن، من حيث أنه يتصف بالشمول، ويُلبي حاجات المؤمنين، ويجيب عن تساؤلاتهم بالتمام. ولكن لا يشار هنا، إلى أن هذا الوحي "لا يستنفد كلمة الله كلها، فالواقع أن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي (في أم الكتاب) كما يقول القرآن، أو في اللوح المحفوظ"[٤]. وعندئذ لا يكون القرآن على شكل الوحي بصورته المكتمله، وإنما هو نتيجة الوحي التاريخي ومضمونه، "فالقرآن كمعان وألفاظ من هذا العالم، يدرك بالإدراك الحسي والذهني، ليس نسخة من الكتاب الأصلي (أم الكتاب) الألهي، وليس هو الوحي بذاته، إذ الوحي هو العملية التي تم بها التبليغ إلى الرسول ، والتجربة الفريدة التي عاشها"[٥]. كما يعتقد جعيط.

يروم أركون، إلى تبيان الفروق الصارخة بين الإسلام، وبين الظاهرة الإسلامية التي تدعي المطابقة معه، وأيضاً إلى الفرق بين هذه الأخيرة، وبين كل عمليات التحول المعرفي الذي انبثق في الفكر والعلوم المعاصرة. وفي مجال سعيه إلى تجسير الهوة بين الإسلام ومنجزات الحداثة والفلسفة وعلوم الإنسان، فإنه يؤكد بناء خطاب جديد يخص الإسلام والحقيقة الإسلامية،

---

[١] المصدر السابق، ص ١٧.

[٢] جدعان، فهمي، نظرية التراث ودراسات عربية واسلامية أخرى، ص ٤٠.

[٣] أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ١٠٦.

[٤] أركون، القرآن، من التفسير الموروث، ص ٢٠.

[٥] جعيط، هشام، في السيرة النبوية، الوحي والقرآن والنبوة، ص ١٧-١٨.

معتمداً على تنويع المقاربات والأدوات والمفاهيم، التي من شأنها أن تتيح إعادة إنتاج المعنى وتحويله وتبدليه.

يبدو أن مهمة الباحث تنطلق من هذه المبادئ، من حيث أن عليه أن ينتج إشكاليته النظرية مع كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى. ويمكن القول ابتداءً، بأن النص الديني/ الوحي، يلقى مسوغ وجوده أو غايته القصوى من خلال النص على الحقيقة، وليست أية حقيقة، وإنما أيضاً تقديم المعيار الوحيد للحقيقة إلى متلقيه في زمن النبي الكريم، ثم من جاء بعده إلى أجيال المؤمنين المتلاحقة عبر التاريخ[١]. وبما أن الحقيقة كلها تكون متضمنة في الوحي وتجربة المدينة، عندئذ يكون النظام الاجتماعي والتاريخي المقبول والشرعي، من وجهة نظر الخطاب الإسلامي المعاصر، متلائماً بالضرورة مع النظام الذي عرفته الأمة في بداياتها، في زمن مقدس يعلو على كل الأزمان. وهذه البدهية تشكل الاعتقاد واليقين الإسلاميين ونظامهما الفكري[٢]. هذا الاعتقاد الذي يفرض بدوره، مجموعة من الفرضيات أو المبادئ المسؤولة عن استمرار إنتاج كل المعرفة الإسلامية، التي تفلت، كما يبدو، خارج كل نقد معرفي.

يسطر الوحي الحقيقة الموجهة لكل التاريخ الأرضي أو الدنيوي، الذي يضمن بدوره مسألة الفوز والنجاة، كما وتفترض هذه الحقيقة أن الوحي موجود كلياً في القرآن، ومن الضروري الدخول في تفسير هذا الوحي، وإنتاج القانون الديني المتضمن فيه، وهذا ما قام به المفسرون والعلماء في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، عندما أسسوا علم أصول الفقه والشريعة[٣].

إن الخطوة الإيبستيمولوجية التي يتوجه نحوها عمل أركون، تكمن في عملية المواجهة التي لا مناص منها، بين الحقيقة الدينية والحقيقة العلمية والفلسفية، وهي بمنزلة عودة جديدة إلى بدء قديم، فقد حصلت مثل هذه المجابهة الخصبة بين كلتا الحقيقتين في الحقبة الكلاسيكية المبدعة في الفكر الإسلامي. ومنذ انتهاء هذه المرحلة (٧٥٠-١٣٠٠م/) توقفت هذه الفعالية الفكرية مع انتصار الفكر السكولائي التكراري، وتغلبت الحقيقة الدينية بالمعنى المثالي المطلق للكلمة، بحسب الاعتقاد الأرثوذكسي، على الحقيقة الفلسفية أو العلمية. وهذه المفارقة تحولت إلى نوع من التراجيديا الجماعية في النصف الثاني من القرن العشرين، مع ظهور الأشكال الأصولية الأشد تصلباً وانغلاقاً على الحقيقة الدينية[٤].

---

[١] أركون، الفكر الأصولي، ص ٢١.
[٢] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٦٥.
[٣] المصدر السابق، ص ٦٥.
[٤] أركون، نحو نقد، ص ٢٢.

لقد استثمرت هذه الأشكال الأصولية قوة الحقيقة السوسيولوجية المتوارثة عبر التـاريخ الإسلامي، وتم تجسيد مبادئها الإجبارية على المسلمين، الحال الذي يتطلب اليوم تفكيـك نظـام التصورات الخاص بالخطاب الإسلامي "من أجل تعرية مكانته المعرفية ومـستويات صـناعته وإنجازه، ووظائف تقنيعه للواقع وتجييشه للوعي وتشكيله للخيال الاجتماعي. لقد آن الأوان لكي نجعل المجتمعات العربية والإسلامية تستفيد من طرز الفهم الجديدة، التي يتيحهـا لنـا الفكـر المعاصر"[١].

إن الهدف النهائي الذي يتطلع إليه أركون، يكمن في بلورة إمكانية صـحيحة لتحريـر الروح الإسلامية، من كل البلاغيات التي صدرت عن الأنظمة الدينية الاعتقادية، إبنـة العقـل الإسلامي النصوصي، والتي صورت الحقيقة المطلقة وسيجتها في إطار نموذجها الجـوهراني المتعالي[٢]. ولكن هذا التحرير لا يهدف، بأي شكل، إلى إعادة سجن هذه الـروح فـي سـياج دوغمائي جديد، "وإنما من أجل تعريفها على الاختلاف بصفته نقطة الإنطلاق الضرورية لكـل بحث عن الحقيقة"[٣]. ومن أجل وضع هذه الحقيقة/ في سياقها الصحيح، أي في التاريخية، هـذه التاريخية التي تخص بنية الحقيقة المطلقة ذاتها، وكذا الشروط أو الظروف السياسية والاجتماعية والثقافية، لإنتاجها وبلورتها واندراجها في فكر وسلوك المؤمنين، بعد أن استُنبطت من القـرآن وترجمت إلى قوانين جامدة وعقائد صلبة، ضمن شروط ثقافية ومنعطفات تاريخية ذات طـابع قهري وإكراهي. وهنا فإن مهمة الباحث، كما يرى أركون، تكمن في تحليل هذه الحقيقة المطلقة المتولدة باستمرار تاريخياً، ومع ذلك فإن المسلمين يتلقونها ويعيشونها وكأنها شيء أزلي خارج التاريخ[٤].

يمكن الاستنتاج هنا أن كلاً من المعنى والحقيقة يُدرجان على مستوى التفسير والفهم فـي نطاق تاريخيتهما وتطورهما ونموهما عبر التاريخ، ولا شك أن أركون الذي قدّم مشروعه فـي نقد العقل الإسلامي يرى أن هذا العقل قد عرف أنظمة عديدة للحقيقة، تُفسر وتُعاش وتُفهم وكأنها المعنى والحقيقة كاملة، لأنها تقدم نفسها في صورة متجاوزة لأية شروط تاريخية، ولذلك فـإن جُل ما نهض به هذا الخصوص هو تفكيك ونقد مفهوم الحقيقة كما تدّعيه كل العقـول الوثوقيـة الإسلامية، وتُصادر عليه الأنساق السراطية المذهبية، ومحاولة تحرير واقع الإسـلام المـؤدلج بدرجة كبيرة.

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٦٨.
[٢] أركون، قضايا في نقد، ص ١٦٦.
[٣] أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص ٢٠٦.
[٤] أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ١٧٩.

وقد تطلبه هذا الأمر أن يعاين مسألة تجسد الحقيقة وانبثاقهـا مـن خـلال الفـاعلين الاجتماعيين، الأمر الذي يعني مقابلة الحقيقة الدينية مع الحقيقة التاريخية في خطوة أولى، ثـم إدراج الحقيقة الدينية ضمن الحقيقة التاريخية، ما دامت محكومة بمؤثرات انتشارها في الزمـان والمكان، لأن الحقيقة في كل أشكالها تتجسد دائماً عن طريق الوساطة البشرية، وبالتالي، يصعب الإدعاء بتأصيلها.

تذهب نايلة أبي نادر إلى القول بأن أركون يعتبر بأن الانظمة العقيديـة كلهـا ينبغـي أن تخضع للتاريخية، لأنها في وضعها الطبيعي لا يمكنها أن تكون خارج التـاريخ، كمـا تـوهم المؤمنون منذ قرون عديدة، وبذلك فإنها لابُـد أن تخـضع لكـل شـروط الحيـاة الـسياسية والاجتماعية[1].

يمكن القول في الختام بأن ظاهرة الوحي بما هي متضمنة دائماً لإشكالية الحقيقة، فيجب أن لا تنحصر فقط في عمل علماء الأصول (أصول الدين وأصول الفقه)، لأنها مجال واسع يمكنـه أن يستوعب عمل كل من المؤرخ وعالم الإجتماع، وعالم الـنفس، ورجـال القـانون، وعـالم الأنثروبولوجيا، فهي لذلك معقدة وأشمل من أن تحتويها نظرية تفسيرية أو تأويلية أو وضـعية، وأبعد من أن يدّعيها بتمامها مذهب أو معتقد أو نظرية. ومن هنا يمكن فهم إصرار أركون على تبني المنهج التعددي في قراءة النصوص الدينية، ورفضه تطبيق قراءة أحادية الجانب، لكيلا تتم العودة مجدداً إلى تشكيل سياج دوغمائي حول العقل والروح، لأن ما يهدف إليه أركـون هـو توسيع آفاق المعنى، شرط أن يكون هذا التوسيع مبنياً على العقل، لكي نقدم للعالم تراثـاً حيـاً وأصيلاً، يحررنا ويدفعنا إلى الأمام، بصورة تمكنّا من التعامل مع الحداثة والمساهمة الفاعلة في هذا العالم.

---

[1] أبي نادر، نايلة، التراث والمنهج بين أركون والجابري، ص٩٠.

الفصل الخامس

أركون: التراث والمنهج

أولاً: التراث والمنهج عند أركون:

يرمي هذا الفصل من الدراسة إلى البحث في طبيعة منهج أركون في مقاربة التراث الإسلامي، وإلى معرفة الخصائص التي تميزه عن بقية المناهج الأخرى التي نقدها أركون نفسه، مستعيضاً عنها بمنهج بديلٍ يقوم على تعددية الاختصاصات. وهذه مسألة بحثها، وفصّل فيها القول في كتاباته وبحوثه التي شرح فيها مزايا هذا المنهج البديل، المتكئ على علوم الإنسان والمجتمع، كما هي في الإبستيمولوجيا الغربية الحديثة. إن القارئ لفكر أركون يجد أن الكشف عن عيوب ونقائص المناهج التقليدية في الدراسات الإسلامية هو شغله الشاغل، على أساس تقديم مسوغات تؤسس لمشروعية منهجية جديدة تخص هذه الإسلاميات، وتمكّن الباحث من فهم كل من التراث الإسلامي الحي، والظاهرة الدينية، بصورة عامة، فهماً صحيحاً يمكن بعده التعرف إلى حقيقة الوعي الإسلامي، قديماً وراهناً.

بين أركون بشروحات مُستفيضة أن منهجه الذي، على أساسه، وجه النقد للمناهج الأخرى، يقوم على التجرد والحيدة، انطلاقاً من متطلبات الموقف الإبستيمولوجي الحديث، ولذا فإنه لم ينطلق من أية خصومة أو انتقاص من شأن هذه المناهج التي درست الإسلام من قبيل الدراسات الاستشراقية، كما أن تفضيله للمناهج الحديثة لا يُعَد تعصباً اعتباطياً منه، وإنما لحسبانه الراسخ بأن فهم التراث، وكذا الظاهرة الإسلامية، من كافة جوانبهما يتطلب الإحاطة الوافية بعلوم العصر، وما اشتملت عليه من مناهج حديثة سبق لها وأن طُبّقت على حقول تراثية وثقافية أخرى، كالتاريخ الأوروبي، وأثبتت نجاعة مُعتبرة، ومن الممكن تطبيقها على التراث الإسلامي، على أساس التحقق من مدى نجاعتها وصمودها أمام امتحانات المعرفة العلمية. من هنا فإن أحد أهداف تطبيق المناهج الجديدة، على التراث الإسلامي، هو "تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية وإعطائها مصداقية أكبر من خلال تطبيقها على مثال آخر غير المثال المسيحي الأوروبي. وهذا يساهم في بلورة روح علمية جديدة تنطبق على كل الثقافات والتراثات البشرية، وليس فقط على التراث الأوروبي"[١].

لقد أكدّ أركون، في أكثر من مناسبة، أن نقد العقل الإسلامي، وكذلك مشروعه الكلي، في نقد التراث الإسلامي الحي، يجيئان امتداداً للاجتهاد التقليدي، وتجديداً له من الداخل، وذلك بغرض تأصيل النظر في منهج جديد دعاه بـ "الإسلاميات التطبيقية"، وإيجاد بيئة داخلية له تكسبه مشروعية تليق به.

---

(١) أركون، قضايا في نقد، ص٣١.

إن الاجتهاد كما فهمه أركون يُعدّ فعلاً من أفعال الفكر النظري الموجّه نحو البحث عن الأسس المعرفية لأجل تسويغ الأحكام الشرعية في الإسلام. وهو قد نجح في تأسيس نظام معرفي أصولي في حقبة تشكل التراث إبّان القرون الهجرية الثلاثة الأولى، ولكن ما يثير حفيظة أركون هو أن الفكر الإسلامي، اليوم، لا يزال يعتاش و يستهلك فاعلية هذا النظام القديم، ويعجز عن تقديم الجديد، أو تجاوز النظام المعرفي الكلاسيكي، علماً بأن هذا النظام ينتمي إلى نظام الفكر الخاص بالقرون الوسطى، أي العقل التقليدي، ويحاكي طبيعة المشكلات التي واجهت هذا العقل. وبهدف إعادة بناء العقل العربي الإسلامي، تطلع أركون إلى المنهج الذي طبقه، وجعله حقول عمل واسعة، يهيء به الطريق لجميع الباحثين، لكي ينخرطوا في عملية التفكيك وإعادة بناء العقل، على أساس أنها نوع من "ممارسة الاجتهاد المفتوح على المعرفة الحديثة الخاصة بالتاريخ والمجتمعات والثقافات والأديان"[١].

وفي هذا المضمار قدم مشروعه النقدي كي يكون بديلاً منهجياً يسعى إلى تأسيس معرفي جديد يرى أن "الاجتهاد عمل من أعمال الحضارة وجهد من جهودها، وقد مثّل من خلال المفكرين المسلمين طيلة القرون الهجرية الثلاثة الأولى حيوية خلاقه لحقل فكري ولثقافة ولنظام معرفي مؤسس لنظام سياسي واجتماعي وقانوني محدد ومعروف، ومن الطبيعي بل من الضروري والعاجل أن نعود اليوم إلى كل هذه المجالات ونعيد صياغتها من جديد من أجل تأسيس علم لاهوت ـ إنسي ـ منطقي متصور، على أساس أنه جهد متواصل لتحرير الوضع البشري، لا ينفك يغتني ويتسع"[٢].

وعندما لم يكن أركون قد استقر على منهجه التعددي البديل، كان قد سبق له أن مرّ بمرحلة تحولات خلال معاينة المناهج التي درست الفكر الإسلامي، واستعان بها في النظر إلى التراث الإسلامي. فقد اعترف أنه، في بداية مسيرته الفكرية، هيمنت على بحوثه المنهجية التقليدية لتاريخ الأفكار، ولا سيما المنهج الفلولوجي الاستشراقي، وحينها "كان عملنا ينحصر في تطبيق المنهجية الفلولوجية والتاريخية على نصوص مسكويه للكشف عن كل الاستشهادات التي أخذها من الفلسفة الإغريقية، ثم نقوم بعدئذ بجرد المصطلحات والأفكار الأساسية التي استعارها ونقارن بينها وبين النصوص الإغريقية ذاتها لكي نكشف عن الانحراف والإفقار والتحوير الذي أصاب المعنى أثناء عملية النقل، بل عن ارتكاب الخطأ في الانتقال من النص الإغريقي إلى

---

(١) اركون، الإسلام والأخلاق والسياسة، ص ١٨.

(٢) اركون، قراءات في القرآن، نقلا عن الفجاري، نقد العقل الإسلامي عند محمد أركون، ص ٣٦.

النص العربي"[١]. ولكنه لطول تمرّسه بالمناهج الغربية، وعلى الأخصّ تلك التي أنتجتها علـوم الإنسان، أخذ يعول عليها كثيراً، واستيقن ضرورة تطبيقها في مجال الفكر العربي الإسـلامي. وما لفت انتباهه إليها هو أنه كان ينتظمها ناظم رئيس يتمثل بالنقد، الذي يعد من أهم وظـائف المؤرخ النقدي ــ على شاكلته هو ــ، حيث إن مهمته تنطوي على إعادة تركيب المناخ العقلـي لكل فترات وحقبات التاريخ الإسلامي، من خلال كشف وإظهار كل ما حذفه الفكـر الرسـمي المسيطر، ورذله أو ركنه في دائرة المستحيل التفكير فيه[٢].

يظهر أن الانتباهة الحاسمة التي شهدها تطور فكر أركون المنهجي، قد حـصلت بُعيـد اتصاله بأفكار أقطاب مدرسة الحوليات الفرنسية، التي تأسست عام ١٩٢٩ علـى يـد لوسـيان فيفـر(Lefevre) ومـارك بلـوك(Block)(١٨٨٦-١٩٧٠)، ويتابعهمـا فيرنـان بروديـل (Braudel)(١٩٠٢-١٩٨٥) وغيره من الحواريين. وبلورت منهجية جديدة في علم التـاريخ* ودراسته، وكان أول من طبق برنامجها على دراسات الشرق الإسلامي المؤرخ كلـود كـاهين (cahen) (١٩٠٩-١٩٩١). قلبت هذه المنهجية، من جهة كتابة التاريخ الخطي التقليدية، ومـن جهة أخرى، حررت أركون من هذه النظرة الخطية[٣]، ورذلت تقاليد النظرة السكونية للتـاريخ المعتبر خطاً مستقيماً، عندما نظرت إليه من زاوية تعدديته وانفتاحه على خطـوط واتجاهـات عدة. وهكذا فقد استحكم استيثاق النظر، عند مفكرنا، بهذه الثورة المنهجية، ولبّى نـداءً داخليـاً يتطلع إلى حرث ساحة الفكر العربي الإسلامي بمعونة هذه المناهج، علّه يُستنقذه من عتمة مـا تكتنفه، وحيث "تبدو الحقيقة التاريخية بكليتها ... ويبتدئ زمن التحرير"[٤].

من البيّن أن أركون لم يطمئن إلى منهجية بعينها أو مدرسة نقدية محددة، بـل وضـع مسافة نقدية بقيت ملازمة لعمله وأبحاثه، تعينه وترسم له ثغرات كل منهج. ولم يكـن قـراره بالتزام المنهجية المتعددة هدفاً مرصوداً أو مُسطراً مسبقاً، ففي خضم اشـتغاله بقـراءة الفكـر الإسلامي، وتأطير مشروعه فيه، ترك مسألة المنهج مفتوحة على احتمالات كثيرة، فلم يكن، من هذا الجانب، دوغمائيا/جزميا على مستوى المنهج. فقد وجد أن مقاربة صحيحة للتراث الإسلامي الحي، تهدف إلى الكشف عن كل المناطق المهمشة فيه، التي شكلت حقلاً كبيراً من المـسكوت عنه، يشمل "اللامفكر فيه" و "المستحيل التفكير فيه"، هي مهمة اعتياصية بالنسبة للفكر النقـدي،

---

[١] اركون، نزعة الأنسنة، ص٦٠.

[٢] اركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص١٧٥.

* علم التاريخ الحديث لدى مدرسة الحوليات الفرنسية، لم يعد يكتفي برواية الأحداث والوقائع بشكل خطي ومتسلسل، وإنما أصبح يربط بين التاريخ الإقتصادي للمجتمع والتاريخ الديني والسياسي، والعلاقة بين هذه المستويات.

[٣] اركون، نزعة الأنسنة، ص٦٠.

[٤] أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ١٧٥.

سيما أن التراث الذي درسه أركون يتضمن، في جله، الفكر الديني الإسلامي، فاعتبر أن مهمة نقد العقل الإسلامي ملحة وعاجلة نظراً إلى أهمية واعتبارية الدور الذي يؤديه الدين في سيرورة التاريخ والمجتمع، ولكنه بطبيعة الحال كان مدركاً للصعوبات التي يفرضها مثل هذا الاختيار المنهجي.

الواضح أن خيار أركون اعتماد المنهج التعددي مردّه الرغبة في الانفتاح على ما أنتجه الفكر من معارف، يمكنها إضاءة الحقيقة في أبعادها المختلفة، فالتراث الذي تراكمت طبقاته تطلب مناهج عديدة في تحليله، وفهم حقيقته التاريخية، فقد بقي يمثل صورة خيالية وإيديولوجية مضخمة في وعي المسلمين، ولا بد من تفكيك هذه الصورة وإبراز صورته الحقيقية التي تحترم التاريخية[١]، في هذا التراث.

تطلع أركون، عند التأسيس لإجرائية المنهج، إلى مستوى من التحليل الإنثروبولوجي الذي يسعى إلى امتلاك نظرة تاريخية ونقدية تتعرف "ملامح الوعي الإسلامي"، وتشمل كل المسار الذي قطعه هذا الوعي على مدى القرون، لكي ينقض فكرة الإستمرارية الخاطئة التي يدّعي أصحابها استمرارية غير منقطعة لهذا الوعي، ونشره في كل الأوساط الاجتماعية والثقافية منذ أن ظهر القرآن[٢]. إن مثل هذا الوعي الساذج الذي من شأنه أن يخلط بين التاريخي والأسطوري، ويمكنّ الكثيرين من إخضاع التراث إلى استخدامات إيديولوجية خاصة بالجماعات السوسيولوجية المسلمة المتخاصمة على السلطة والأملاك والأرزاق، وتُرسّخ نوعاً من الوعي التكراري التقليدي[٣].

إن التراث الذي وصل إلينا، من الماضي، مهما حاولنا أن نُسكت أسئلته واندفاعه في الحاضر، يبقى فارضاً حضوره المسطح على الذات. هذا الوضع يفرض مهام عديدة على الفكر الإسلامي، ملحة وعاجلة، يؤطرها منهج منفتح على أشكال من المقاربات والتأويل، يمكنه أن يجيب عن أسئلة كبرى تخص هذا الفكر من قبيل:

ما هي الوظائف الجديدة التي ينبغي تحديدها للقرآن والحديث والشريعة اليوم؟. ما هو التاريخ الحقيقي ــ أو الفعلي ــ للنص القرآني، وكل المنتجات الثقافية والإيديولوجية المتولدة عنه منذ ظهوره وحتى اليوم؟ ما هي حصه المتخيل والعقلاني واللاعقلاني في تركيبة ما ندعوه بشكل عام بالفكر الإسلامي؟ كيف يمكننا أن نجعل المشاكل الكبرى للفكر العلمي الحديث شيئاً يمكن التفكير فيه في المجال الإسلامي أو في المجتمعات الإسلامية؟ والمقصود بهذه المشاكل

---

(١) اركون، قضايا في نقد، ص ٢٦٨.

(٢) اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١١٦.

(٣) المصدر السابق، ص ١٢٥-١٢٦.

الكبرى، من مثل: (فكرة التاريخية، وفكرة الزمان والمكان، والسرد القصصي، وإنتاج المعنى، والقيمة، والعامل السياسي، وحقوق الإنسان والعلمنة)؟ كيف يمكننا أن نحرر الفكر الأصولي من التكرار الاجتراري والوثوقي لكي ننخرط به في المعارك المعرفية الكبرى الجارية حالياً من أجل تشكيل معرفة أخرى، أو ممارسة انتهاكية وتساؤلية لفعل المعرفة، أي معرفة لا تنتهي إلا لكي تبدأ من جديد[1]؟.

تلك أسئلة تفرض بداهة مسألة المنهج، عند أركون، بعضها نظري، يخص "الإسلاميات النظرية"، وبعضها إجرائي عملي، يخص "الإسلاميات التطبيقية"، الأمر الذي يبيّن أنه يسعى إلى ربط النظر بالممارسة، ولا يكتفي بالنظر والتنظير، سواء الإيبستمولوجي أو المنهجي أو الفلسفي، بل يتجاوز ذلك من أجل التغيير، والوصول إلى الإمكانات الإجرائية لهذا التغيير المرتجى. مع العلم أن كثيراً من نقاد أركون يعيبون عليه استرساله الواسع مع التنظير، وإقلاله من التطبيق العملي، وربما يصدق هذا على حقبة من تطوره الفكري إبان دراسته للتراث العربي الإسلامي، ولكن أركون أكد انعطافه الواضح نحو المسار التطبيقي المستند إلى الثورة المنهجية، ابتداء من كتبه :"قراءات في القرآن ١٩٨٢"، و "من أجل نقد العقل الإسلامي ١٩٨٤، و "اللامفكر فيه في الفكر الإسلامي المعاصر ٢٠٠٣"[2].

إن كل خطاب يربط أو يداول بين النظر والتطبيق هو خطاب فلسفي، بدرجة ما، ما دام يشتمل على مدلول معياري، وفي حالة أركون يبدو هنا أنه يتجاوز الجانب التحليلي العلمي، أو جانب التفسير والفهم والوصف وحتى النقد بالمعنى العلمي، أو الفلسفي بوصفه مؤرخاً للفكر، ويذهب إلى ناحية تبني مضامين معيارية من مثل: تحرير الفكر، حرية الفحص الحر، أو تبني المنظور العلماني، تبني الديمقراطية السياسيةوتحبيذها على الأنظمة الاستبدادية والتوليتارية، أو تبني النزعة الإنسية. إن هذه الأمور تدل على وجود مضمون معياري وتطبيقي لفكر أركون وفلسفته، وأنه لا يكتفي بالتوقف عند حدود المهام الإيبستمولوجية النظرية للمؤرخ، أو المهام التحليلية للفيلسوف، مثل التسويغ والفهم والتفسير بالمعنى الفلسفي. زد على ذلك أنه ينخرط في نقد فلسفي، وأحياناً علمي تاريخي للميتافيزيقا الغربية، شأنه في ذلك شأن الماركسيين، والوضعيين المناطقة، ونيتشه، وهيدغر، وفلاسفه ما بعد الحداثة: فوكو ودريدا ومدرسة فرانكفورت، فضلاً أنه نقد الحداثة والمآلات الصائرة إليها الآن.

---

[1] أركون وآخرون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص ٢٥٧.

[2] أركون، نحو نقد، ص ٢٦.

لقد سبق للجهود الفكرية والثقافية التي بُذلت في دراسة التراث أن أثمرت كماً وافراً من البحوث والتآليف، التي ربما لا ينجو إلا القليل منها من عيوب ونقائص إيبستمولوجية توشك على الإمحاء أمام بعض النزعات الإيديولوجية اللاعلمية التي اتخذت التراث حقلاً لأفكارها، التي في جلّها نظرة العجلان، الذي همه التمجيد أو التثريب على التراث، ولكنها لا تخدم غرضاً علمياً.

وبرأيي، فإن مشكلة التراث والمنهج تتطلب تأطيراً أدق، وأوثق، ليصار إلى موضعتها في إطار إشكاليتها التاريخية والإبستيمولوجية. إن الانطلاق من مشكلات الحاضر، وفهم الأساليب التي عولجت فيه هذه المشكلات، في المجتمعات العربية الإسلامية، يفرض مناقشة مسألتين هامتين، تدور حولهما مسألتان نظرية وعملية، هما: مسألة التراث، ومسألة الحداثة. والمعلوم أنهما فرضتا على الفكر العربي المعاصر موقفين رئيسين، على الأقل، أحدهما، ماضوي، أو تراثي، استمسك بعروة الأصالة، وعدّها العروة الوثقى التي لا انفصام معها، وثانيهما، عصراني، استمسك بالحداثة وفتوحاتها، حيث لا عاصم اليوم من تأثيرها وطغيانها على العالم والفكر والحياة.

من هنا، يبدو أن قراءة التراث، ومقاربته منهجاً بموازاة الحاضر، تستدعيان الإجابة عن سؤالين، أحدهما يخص التراث نفسه، والثاني، يخص الحداثة، لأنه من غير المتصور، الآن، دراسة التراث بمعزل عن الحداثة وفروضها، لأن "تعريف التراث، وبالتالي تحديد نوعية الروابط المقامة معه، يعتمد على مفهوم الحداثة"[١]. والحجة، من بعد، برهانية، وليست تحكمية، فعند التأمل في التراث، في مجتمعاته العربية ـــ الإسلامية، من خارج إطار هذا التراث، نعرف مدى ما يحصل له تحت تأثير قوى الحداثة والعولمة الصاعدة، ويقيناً أنه تأثير لا رجعة عنه، بمعنى أن الأمور لن تكون بعد الآن كما كانت عليه من قبل، فسوف تضطر برأي أركون "النواة الصلبة لهذا التراث إلى التغيير والتبدل لأول مرة في التاريخ، ولن تستطيع بعد اليوم أن تتحاشى قوى العلمنة والحداثة التي تحيط بها من كل جانب"[٢]. وتفرض على الباحثين المهتمين به البحث عن صيغة ما لتعايش هذا التراث أو تصالحه مع قيم الحداثة العالمية. ولا يقتضي هذا تجاوز التراث، فحسبه دائماً أن "لا يكون تراثاً، إلا إذا كان تركة، والتركة بقاء، وهي لا تكون بقاء إلا إذا كانت وجوداً مستمراً، أو استمراراً في الوجود"[٣]، الذي لايني يضغط على وجودنا

---

[١] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٥٩.
[٢] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص١٩٠.
[٣] عادل العوا، ص٣٢

نحن الذين آلت إلينا تركته، وأصبح مصيره يتطلب منا أن نكشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية والإسلامية ومسار تقدم الحداثة في الغرب[١].

إن فهم أبعاد هذه العلاقة أمر أساسي من جهة تأمل ومعرفة الحالة الراهنة للإسلام ومجتمعاته، خصوصاً أن الإسلاميات الكلاسيكية اكتفت دائماً بدراسة التراث من خلال استعادة المواقف والإنجازات، ومناقشة حيوية واستمرارية هذا التراث عبر القرون. وأظهرت نفس الممارسة في الخطاب الإسلامي التقليدي المعاصر عند تعامله، مع تراثه، ومعتقده الديني، فلم يقدم بهذا الخصوص شيئاً مهماً غير تكرار الصلاحية "التاريخية" للنموذج الأعلى والمثالي عن العصر الافتتاحي، ولا يطرح تصميماً ابيستمولوجياً ومنهجياً جديراً بدراسة موضوع التراث[٢].

بالنسبة لأركون، فإنه من الناحية التاريخية التكوينية فقد قُدّر للعقل الإسلامي الكلاسيكي الدخول في مواجهة ثقافية مع عقل أجنبي عليه آنذاك، وهو العقل الفلسفي والعلمي الإغريقي، منذ نهاية القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي. وسمحت هذه المواجهة بانبثاق العقلانية العربية ـ الإسلامية في تلك الفترة، علماً بأن المناخ المعرفي المهيمن كان مناخاً دينياً وأمكن لهذه أن تخرج من رحمه، وأن يُحدث مساراً فكرياً وثقافياً غنياً، سمح بتطور الحضارة العربية الإسلامية من كافة النواحي[٣].

مع التراجع الكبير الذي شهده الفكر العربي ابتداء من عهد القطيعة المدرسانية الأولى، التي قطعت مع فكر الإبداع الكلاسيكي في التراث الإسلامي، وانتهاء إلى القطعية الثانية على يد الفكر الإسلامي الحالي، التي تمثلت حسب أركون بقطيعتين: قطيعة معرفية مع الفكر الإسلامي في الحقبة الكلاسيكية، وقطيعة ثانية باتجاه الحداثة. مع هذا التراجع، لا يزال الفكر الإسلامي المعاصر يقاوم باسم "الدين الحق"، أو "التراث الحق" قيام أي مراجعة تاريخية، أو أي دراسة نقدية، كما ويرفض أي انفتاح حقيقي على العلوم الحداثية[٤].

إن إركون يحيل الأمر هنا إلى مسائل التجديد (معرفة وتأويلا ومنهجا)، فهي التي تفتح آفاقا حقيقية تمكننا من فهم وتأويل التراث والدين والظاهرة الدينية، على ضوء المناهج الحديثة، وإدراج النص الديني والتصورات الدينية في الظاهرة المعرفية المعاصرة.

إن ما بدا جلياً هو ان أركون تطلع، وهو بصدد مقاربة التراث الإسلامي، وبناء المنهج الجديد، إلى توطيد أنثروبولوجيا/ إناسية دينية جديدة، تمكننا من فهم المعنى الحقيقي للعامل

---

[١] اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٥٩.

[٢] اركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص١١٤.

[٣] أركون قضايا في نقد، ص ٢٨٦.

[٤] أركون، الفكر الأصولي، ص ١٩١.

الديني أو الظاهرة الدينية، إذ إن التعتيم الممنهج الذي تفرضه العقلانية العلمية الحديثة، ويحول دون رؤية مفهوم الله، ومفهوم الدين في الحداثة، بالإمكان التغلب عليه، في إطار نظرية التفسير أو التأويل الحديثة، وهي من الشمول والتعدد، بحيث تسمح بطلب الحقيقة وفهمها على أنحاء وإمكانات أو فضاءات مفتوحة، لأنها لم تعد سردية تمتلك ضماناتها وبداهاتها وطرائقها، التي لا تمس ولا تراجع من قبل العقل النقدي. وبخصوص الإسلام، فإن مسألة تفسيره، وإدراجه موضوعياً في معقوليات الحداثة يكون ممكناً، على أساس أنه جزء من الظاهرة الدينية، ككل. أما البداية في الطريق الطويل، فقد تكون، من ناحية إجرائية، ومنهجية، من وضعية القطيعة الجذرية التي ينبغي أن تحصل، بنظر أركون، مع كل التأويل الإيديولوجية المسيئة للإسلام، التي أفسدت المجتمعات الإسلامية، ومعتقداتها وحياتها السياسية أيضاً.

تقتضي هذه الإجرائية قيام قطيعة معرفية من شأنها أن تغير نظرة العقل نفسه إلى المعرفة، وطرق إدراكه للواقع. إن تحقق هذا التحول غير ممكن في حالة استمرار التراث الحي بكامل طاقته في التأثير والفعل لا سيما عندما تنشط فعاليته بتأثير واضح ومباشر من التأويل والتفاسير الإيديولوجية المذكورة، التي تحول بين العقل ونظرته إلى المعرفة، علماً بأن هذا التراث تمتع بثلاث خصائص صلبة تتطلب التفكيك والفهم، كما تتطلب تطبيقات منهجية متعددة الاختصاصات. فخصيصته الأولى هي وجود وعي جماعي ثابت يكرس استمرارية النظرة إلى الواقع، ومعايير تأويله وتفسيره، أما الثانية، فهي ثبات أو ديمومة معايير الفهم، وأما الخصيصة الأخيرة، فتتمثل في التكرار الوجودي أو استمرار دورية القيم الأساسية المكثفة داخل التراث الحي.

يتبيّن للباحث أن مشروع نقد العقل الإسلامي كما رسمه أركون والمستند إلى المنهجيات الحديثة، يمكنه بنظره أن يعضد الاجتهاد القديم بسلاح علمي حديث، يحرره من بيداغوجيات الإيديولوجيا القديمة والحاضرة، كما أن هذا النقد المتحرر، بدوره، من هذه المواقع الإيديولوجية واللاهوتية، من شأنه أن يحرر الوحي القرآني من عيوب التفسيرات الجامدة التي ساهمت في استدمار المعنى، وأعجمته على مستوى العقل، ويُجليّه في كل بهائية وانطلاق المعنى فيه، كل هذا وغيره يمكن أن يعيد دورة بناء إنسية إسلامية جديدة متحررة، تؤكد على قضية تحرير الشرط البشري من كل أنواع السلطات والوساطات التيولوجية الخاصة بالأرثوذكسيات الأصولية والفقهية، وتفتح أفق تجربة المؤمن الدينية، حيث لا يكون مضطراً إلى التخلي عن بديهياته الدينية بعد أن تتم إنارة كل رموزها عبر النقد والتفكيك.

هكذا إذاً، بنظر أركون، يكون ممكناً الإسهام في الحداثة العالمية، مع الاحتفاظ بهوية خاصة محددة، واحترام "حماية الأصالة الإسلامية*" من دون أن تنظر إلى ذاتك كجوهر إسلامي ثابت"[١]، ولكن ليست الأصالة التي يُتغنى بها في تعبيرها التاريخي الإسلاموي، وتنص على لوحة خصائص جوهرية، مفعمة بنظرية للطبائع المتناقضة مع العالم والحداثة. إن الإنسداد التاريخي الذي تعيشه الأمة يمكنه أن يقوي عزيمة ورواج خطاب سطحي للأصالة المفتقدة والمستعادة اليوم مع عناصر وفئات تنتحل الثقافة الإسلامية، وتملك فهماً رومانطيقيا لهذه الأصالة، الذي يحل مكان المفهوم العلمي للخصوصية لأن الفهم "المجرد للأصالة كالفهم المجرد للإسلام، يمكنه أن ينفي كل ما عداه. إن التحليل الذي يتعلق بالخطاب التيولوجي، يعتبر أمراً لا مفر منه، لكي لا يبقى هذا الخطاب اسير القناعة اليقينية والتبجيلية اللاتاريخية"[٢].

لاحظ أركون كيف يتم وضع العلاقة بين التراث والحداثة، فوجدها تدور حول كشف التناقضات التبسيطية بينهما، فيما يتم تجاهل مستويات المجابهة الفعلية، التي تفرضها علوم الإنسان الحديثة، وتخص مناهج دراسة الظاهرة الدينية، من الوجهة الإبستمولوجية، والتي وضعت على المحك حقيقة نجاعة وصدقية المناهج الوضعية، التي تحلل وتفهم الظاهرة الدينية من غير أدنى اهتمام بأبعادها الميتافيزيقية، والرمزية، ودلالتها الخاصة بها. كما أن هذه العلوم وسّعت وجدّدت مقولات المعنى والقيمة والمفهوم والماهية. وعلى سبيل المثال فإن مقولات من قبيل (المخيال، الحدس، الرمز، الأسطورة)، أصبحت مرادفة للعقل والحس، وبالمثل فإن مقولات المقدس، العجيب، والمدهش، اندرجت في صيغة النظرة الجديدة للمعنى، وأصبحت أنماطاً رمزية للروح، تضاهي مقولات العقل الأولى، كالجوهر والكم والكيف والأين...الخ[٣].

وعلى أساس هذه الرؤية أراد أركون بناء مشروعية علمية لما دعاه بـ علم الإسلاميات (islamologie)، لكي يحظى بمكانة علمية محددة بدقة على مستوى المناهج والإشكاليات[٤]، وسعى إلى مقاربة الظاهرة الدينية المتعالية في أساسها الأنطولوجي، وفي بُعدها الظواهري

---

* يعتبر بعض المفكرين العرب، مثل عزيز العظمة وصادق العظم أن مقولة الأصالة بطبيعتها وجوهرها، مُتناقضة مع الحداثة الكونية. فعزيز يُجادل بأن خطاب الأصالة خطاب استبعادي على إطلاقه، تماماً مثل نقيضه الخطاب الاستشراقي. بينما يرى صادق جلال العظم في ذات المسالة ان خطاب الأصالة، لا يعدو كونه خطاباً جوهريا، وبهذه الصفة، يكون هو الاستشراق معكوساً. وبالتالي فإن المناداة بالأصالة الإسلامية، تعني استبدال الحقائق الموضوعية الكونية بمقولات الذاتية الثقافية، للوصول إلى رسم إسلام جامد وثابت. أنظر: عزيز العظمة، الأصالة أو سياسة الهروب من الواقع، دار الساقي، ١٩٩٢، بيروت، صادق جلال العظم، الاستشراق والاستشراق معكوساً، دار الحداثة، ٢٠٠٨.

[١] هوبنك، ميشيل، نحو تاريخ للأفكار الإسلامية، ص ٣٧.

[٢] اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٣٨.

[٣] قاسم، جميل، المختلف والمؤتلف، ص ١٤١-١٤٢.

[٤] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٦٢.

المحايث، من أجل أنجاز التحديث الديني المطلوب، الذي يمكن بعده إدراج الدين في الحداثـة، كما الحداثة في الدين، بعد اخضاعهما معاً لمحك النقد.

يتأكد الآن أن أهمية عمله تأتي من محاولته تأسيس تـاريخ منفـتح وتطبيقـي للفكـر الإسلامي، منفتح على كل منتجات هذا الفكر، التي تتجاوز المسلمات التي فرضـتها الأدبيـات التيولوجية، وبنفس الدرجة، على علوم الإنسان والمجتمع الحديثة ومناهجها، كما أنـه تطبيقـي عملي، لأنه يهدف إلى تلبية حاجيات وتطلعات الفكر الإسلامي المعاصر، وسد نواقصه، منذ أن أضطر إلى مواجهة الحداثة المادية والعقلية[١]، التي فرضت نفسها على المجتمعات الإسلامية.

لا ينبغي تجاهل حقيقة أن تعويل أركون على النقد في قراءة التراث ومقاربته، أدّاه إلى ربط هذا النقد مع مفهوم القطيعة، لأنهما معاً يحددان معالم المنهج الذي طبقه علـى التـراث، واعتقد أنه جدير بتحقيق أهداف مشروعه ككل، الأمر الذي يؤدي بالمحصلة، في نظـره، إلـى قراءة علمية صحيحة لهذا التراث، من شأنها الكشف عن المعنى والحقيقة فيه، كما والكشف عن كل أنظمة الفكر الوثوقي المغلق التي تحاصر الحقيقة، وتفقر الفكر، كما أنها تظهر من جانـب آخر مدى حاجة الفكر الإسلامي المعاصر إلى سك علم كلام جديد، وخطاب ديني جديد، يتجاوز وظائف ومشغوليات علم الكلام التقليدي، ويُلبي بعض حاجات المجتمعات الإسلامية المعاصرة، ويمكن المسلمين من الانخراط في العالم بإيجابية.

ثانياً: نقد منهج الإسلاميات التقليدية:

عنى أركون بالإسلاميات التقليدية، تلك المعارف التي درست الإسلام والتراث من خلال المناهج التقليدية، وشملت المنهج الاستشراقي (الفلولوجي)، التـاريخي و الوضـعي، والمـنهج الإسلامي التقليدي (الاجتهاد التقليدي).

تعود الإسلاميات التقليدية، ــ النسخة الاستشراقية منها ــ، معرفياً إلى العقلانية الغربية فقد جاءت "متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكدة ومفهومة ضمن الوسط التاريخي الـذي ولـدت فيه"[٢]. وهذه الإسلاميات عبارة عن خطاب (discourse) غربي حول الإسلام، "أي الخطـاب الذي يهدف إلى العقلانية في دراسة الإسلام، وهي في الواقع اختراع غربـي"[٣]. وقـد عنيـت طويلاً بدراسة النصوص الكلاسيكية الإسلامية التي أنتجت في الحقبة الواقعة بين القرن الأول/ والسابع الهجري، ولا تزال مستمرة في تركيز الانتباه على هذه النصوص وإعطائهـا مرتبـة

---

[١] المصدر السابق، ص١١.

[٢] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٧٥.

[٣] المصدر السابق، ص٥١.

الأفضلية[١]. ومنذ فترة حديثة أخذ مصطلح الإسلاميات الكلاسيكية، وهو ذو توليد معاصر، يحل محل مصطلح الاستشراق في البيئات العلمية الغربية، بسبب أن "هذا الأخير أصبح مُثقلاً بالدلالات الإيديولوجية والجدالية، نظراً لارتباطه بالاستعمار من جهة، والهجوم الشديد الذي تعرض له المستشرقون من قبل المسلمين، من جهة أخرى"[٢].

جاءت الإسلاميات التقليدية، في نسختها الغربية، ثمرة الدراسات الاستشراقية حول الإسلام، وتميزت باعتمادها المنهج الفللوجي اللغوي[٣]/ فقه اللغة[٤]. وحاول المستشرقون من خلاله فهم الظاهرة الإسلامية، ولكن ما ميز هذا التحليل الفلولوجي، بنظر أركون، هو تركيزه على احادية معنى النص، والبحث في أصول الأفكار، التي يعدها جواهر حية منفصلة عن مشروطياتها الاجتماعية ــ السياسية والاقتصادية، وأنها ثابتة لا يصيبها التغير والتبدل[٥].

تتلخص المنهجية الاستشراقية، في الإسلاميات التقليدية، في السرد الخطي المستقيم لتاريخ الإسلام، كما وتفصل الكلام عن الأطر اللاهوتية ــ الفقهية التي تجسد هذا الإسلام بصفته نظاماً من الاعتقادات/ واللااعتقادات، المثبتة والمسطرة من عند الله تعالى، والمطلوب تكرارها دائماً من قبل المؤمنين، كما ترسمها هذه الأطر اللاهوتية الفقهية الفرقية أو المذهبية. وتؤكد هذه المنهجية أن نجاعتها العلمية تتحقق من كونها تقدم الإسلام من وجهة نظر الباحث أو المراقب المحايد الخارجي، الذي لا يتدخل أو يتعدى على عقائد الآخرين[٦]. إن أوجه القصور في هذه المنهجية، برأي أركون، تحصل من اقتصارها على استعادة الإطار المفهومي والمصطلحي التقليدي، كما هو، من غير أن يقوم الباحث بأي تفحص مسبق بخصوص نشأة النص التاريخية ومكانته الاجتماعية المتغيرة، وشحنته الانثروبولوجية ورهاناته الفلسفية ومفعوله الإيديولوجي[٧].

لم ينكر أركون إيجابيات عديدة قدمها الاستشرق، وإن كانت تنحصر في دراسة التراث الإسلامي، وتحقيقه علمياً، فالمنهج الفلولوجي التاريخي، قدم المعلومات الدقيقة الموثقة عن التراث الإسلامي، ومن الممكن للباحث أن ينطلق منها ليخطو من بعد الخطوة المتقدمة والعميقة في هذا التراث[٨]. إن أهمية هذه الدراسات، برأيه، تتأتى من كونها ضرورية للبدء، فيما بعد،

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ١٦٦.

[٢] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ١٤٣.

[٣] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٣٧.

[٤] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٥٩.

[٥] المصدر السابق، ص ٢٥٩، ٢٦٣.

[٦] أركون، قضيا في نقد، ص ١٦٩-١٧٠.

[٧] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٢٦٣.

[٨] أركون، نحو نقد، ص ٣٥٣، أيضا، أركون، تاريخية الفكر العربي، ص٢٦١. أيضا، أركون، قضايا في نقد العقل، ص٢٦٢.

بتطبيق المناهج الحديثة، لأن المؤرخ النقدي، لا يجب أن يكتفي بهذا المنهج الاستشراقي، لعجزه عن تقديم سوى مقاربة محدودة لا تفي بأغراض الدراسة العلمية الحديثة[١].

لا يجحد أركون، إذن، ببعض الخدمات العلمية التي قدمها الاستشراق للتراث الإسلامي، لأن كل تلك الإضاءات التاريخية لهذا التراث قد تمت على يده، منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم، حتى أنه يرى أن ما قدمه المستشرقون من بحوث علمية عن التراث، يعد أكثر أهمية مما قدمه المسلمون أنفسهم عن تراثهم، وهذه الحقيقة، بنظره، تزعج الكثير من المسلمين العاجزين عن التوصل إلى مكانة ومرتبة هذا الإنتاج الاستشراقي المكتوب باللغات الأوروبية[٢]، ولذا فإنه ينكر على المسلمين الحق في مهاجمة المستشرقين، إلا إذا أنتجوا عن تراثهم دراسات علمية بالمستوى نفسه الذي قدمه هؤلاء، فليست المسألة من قبل ومن بعد مسألة عواطف وشعارات إيديولوجية[٣]، وإنمّا خلق تقليد معرفي في الفكر الإسلامي مكافئ للاستشراق.

يتأكد أن أركون إذ يشيد بانجازات لافتة للإستشراق، فإنه في الوقت نفسه ينتقد نواقص المنهجية الفلولوجية [الاستشراقية]، وتمنّى أن "تكملّ من قبل المنهجيات الحديثة التي أثبتت فعاليتها عندما طبقت على التراث الأوروبي ذاته"[٤]. وليس الأمر في الظاهرة الاستشراقية مقتصراً على نواقص منهجية الاستشراق الكلاسيكي، فبحسب أركون، فإن الأمر يشمل الاستشراق الجديد، الذي ينشط في دراسة الإسلام المعاصر، ويسير على نهج الاستشراق الكلاسيكي في بحوثه ويختزل الإسلام إلى مجرد حركات أصولية، ويجمده عند أصول تتمتع بخصوصية أزلية لا علاقة لها بالتاريخ ولا بأي عوامل أخرى[٥]. بل هو نمط من إسلام أقنومي يقبع فوق الزمن والتاريخ، ولا يتأثر بشيء. وهكذا فإن الدراسات الاستشراقية في نسختيها الكلاسيكية والجديدة، بزعم الرسوخ العلمي، ترسخ تصوراً سكونياً جامداً عن الإسلام والمسلمين ماضياً وحاضراً، وهكذا فإنه عندما يجري الحديث عن الإسلام والغرب، فإنهم يشيرون إلى إسلام تشكل في مناخ ديني سكوني[٦].

لا يمكن، بنظري، فهم طبيعة النقد الذي وجهه أركون للمناهج التقليدية في الإسلاميات الكلاسيكية، بمعنى من معاني القطيعة النهائية مع هذه الإسلاميات، بل لقد ترك الباب مواربا مرة، ومفتوحاً مرة أخرى. فقد أكد في أكثر من مناسبة إمكانية إيجاد مشترك تضامني كلي —

---

[١] أركون، ، تاريخية الفكر العربي، ص٢٦٣.
[٢] أركون، نحو نقد، ص٢٢٤، أيضاً، أركون، تاريخية الفكر العربي، ص٥٤.
[٣] أركون، قضايا في نقد، ص٩٨.
[٤] أركون، نحو نقد، ص ١٨٨.
[٥] أركون، قضايا نقد، ص ١٧٠.
[٦] أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ١٣.

إذا جاز التعبير ، بين الإسلاميات التقليدية، وبين ما شرع هو بتبنيه على مستوى المنهج، ودعاه بـ "الإسلاميات التطبيقية"، بشرط أن تُخضع الإسلاميات الكلاسيكية خطابها عن الإسلام إلى نقد إيبستمولوجي، يتجاوز نمطية تقديم صورة الإسلام بواسطة فرضيات جوهرانية وتاريخانية ومادية وبنيوية. وأكثر من ذلك، فإنه رأى بأنه لن يعود هناك من داع للحديث عن الإسلاميات التطبيقية، إذا ما تحملت الإسلاميات الكلاسيكية مهام دراسة كل الصعوبات الحالية للمجتمعات العربية الإسلامية(١)، إنطلاقاً مما توفره المكتسبات الإيجابية لعلوم الإنسان والمجتمع، وتخلت عن رفضها فتح مناقشة إيبستمولوجية حول مناهجها العلمية(٢)، واختار المستشرقون - على غرار صنيع أركون - التحول إلى المنهجية الحديثة في كتابة تاريخ الأفكار التي "تربط بين حركة الأفكار من جهة، وحركة الواقع أو المجتمع من جهة أخرى"(٣).

وبالنتيجة، فإن نقد أركون للمناهج التقليدية التي درست الظاهرة الإسلامية، أدى به في النهاية إلى رفض هذه المناهج طالما ظلت قائمة على إيبستمولوجيتها القديمة التي تجاوزتها المنهجيات الحديثة، وإلى اقتراح منهجه النقدي الخاص المعتمد على التعددية المفتوحة. وقد شمل الرفض، عنده، كلاً من المنهج الاستشراقي التاريخوي الوضعي، والمنهج الإسلامي التقليدي اللغوي، أي الدراسات التي تجمعها تسمية "الإسلاميات التقليدية"(٤).

لم تسمح منهجية الاستشراق، برأي أركون، بسبب طبيعتها الضيقة ومحدودية أدواتها، بإدخال المنهجيات أو الأشكاليات الجديدة التي كانت تدوي خارج جدران الأقسام (والحوزات) المحافظة التقليدية في جامعة السوربون، وحمل لواءها مفكرون ثوريون وطليعيون(٥)، من قبيل إشكاليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية والسياسية والثقافية، وإشكاليات علم الاجتماع التاريخي، وعلم النفس التاريخي(٦). إن ضيق منهج الإسلاميات التقليدية هو ما دفع أركون إلى السعي نحو فتوحات المعرفة في أواسط الخمسينات من القرن الماضي(٧). فقد عدّ هذا المنهج مضاداً للأبستيمولوجيا النقدية، التي شأنها دائماً أن تلزم الباحث العلمي، وتضعه أمام مسؤولية إنتاج معرفة علمية بالظاهرة التي يدرسها(٨). ولم ينسَ أركون، بطبيعة الحال، أن يساوق ويقايس بين معركته الإيبستمولوجية أو المنهجية مع الاستشراق الكلاسيكي، وبين المعركة التي "خاضها

---

(١) أركون، تاريخية، الفكر العربي، ص ٦١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٣.

(٣) أركون، نزعة الأنسنة، ص ٦٢٨.

(٤) أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٢٧٥.

(٥) أركون، نزعة الأنسنة، ص ١٣، أيضاً، أركون، قضايا نقد، ص ١٨٦، أركون، مسألة الفلسفة الإنسانية في الوسط الإسلامي، ص١٤٤.

(٦) أركون، قضيا في نقد، ص ١٤٩.

(٧) أركون، نزعة الأنسنة، ص ١٣.

(٨) أركون، قضايا في نقد، ص٥١.

ميـــــشيل فوكـــــــو أو يـــــــورغن هابرمــــــاس (Habermas) (١٩٢٩-) أو بيربورديو(Bourdieu)(١٩٣٠-٢٠٠٢) مع الفلسفة الوضعية في الغرب، وهي فلسفة مكرسـة منذ القرن التاسع عشر، ولا يريد الاستشراق [في الإسلاميات] أن يتخلى عنها"[١].

لقد تأكد لديه عدم كفاية "القواعد الأكاديمية المعترف بها في البيئات العلمية"[٢] الخاصـة بالاستشراق، ووجد أن إصرار الدراسات الإسلامية المنبثقة عن هذا الاستشراق علـى التمـسك بهذه القواعد، يعود إلى أن معظم ممارسيها بقوا متضامنين مع الرؤية التاريخيـة والعرقيـة ــ المركزية[٣]، التي تشكل استمراراً لاستراتيجية الحضور الممارس فـي الحقبـة الاسـتعمارية، الخاضعة للمبدأ الديكارتي القائل "أن تفهم أو أن تعرف = أن تتأهب للشيء من أجل الـسيطرة عليه"[٤]. من هنا يمكن فهم موقف أركون من الاستشراق التقليدي الذي يرفض تطبيق المنـاهج الحديثة على الدراسات الإسلامية، فهو يعمل على حرمان "المجتمعات العربية والإسلامية مـن الاستفادة من إيجابيات التفكير النظري والمناهج الجديدة المطبقـة بكثـرة علـى المجتمعـات الغربية"[٥]، لأنه يبقى محصوراً في إطار المركزية التاريخية للغرب.

ومرة أخرى، فإن نقد أركون لم يتجاهل حقيقة أن البحث الفلولوجي والتاريخي، كما هو مكرس، في التقاليد الاستشراقية، يحتفظ بمكانة معرفية لا يمكن تجاهلها، ولكنها تقاليـد نـشأت داخل منظور المركزية الأوروبية، بسبب أن المجتمعات الإسلامية لا تخصهم، ولذا فإن مـنهج الاستشراق لا يؤدي إلى تعرية المشاكل في المجتمعات العربية الإسلامية، والتعرف إلـى آليـة الهيمنة والتسلط السائدة في هذه المجتمعات[٦]. لا شك من الناحية المنهجية الإجرائية، أن النقد الفلولوجي المطبق على التراث هو خطوة أولى لا بد منها، ولكنه ليس حاسماً، فعالم الإسلاميات يُظهر كفاءة علمية في تكوين مادة علمية رصينة على هيئة نصوص ووقائع وأحداث، ولكنهـا غالباً غير موجودة على هذه الهيئة في نفوس وأفكار متلقي التراث[٧]. وما يشكل نقيصة معرفية ومنهجية، برأي أركون، هو التجاهل الذي يبديه المستشرقون حيال العلاقة المتبادلة بين المصير

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٦.
(٢) اركون، الفكرا لعربي، ص١٩.
(٣) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٥٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٥٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١.
(٦) مزاري، شارف، الفكر الإسلامي لمحمد أركون، قراءة الرؤية والمنهج، ص ٢٤٦.
(٧) أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٣٧.

التاريخي للمجتمعات العربية ـ الإسلامية، وتقدم الحداثة في الغرب. فقد اكتفت الإسلاميات الكلاسيكية بالدراسة الإيجابية لتاريخ الإسلام[١].

يكمن العيب، إذن، في هذه الإسلاميات، بنظر أركون، في إحجامها عن أي انخراط إيبستمولوجي، والإكتفاء بطريقة تجميع المعلومات الوصفية، ومراكمتها، من غير التقدم خطوة أخرى من قبيل الشروع بنقد العقل الديني بشكل عام، أي كل تجليات هذا العقل في مجتمعات الكتاب المقدس[٢]، بل إن غاية المستشرق المطبق لهذه المنهجية تقتصر على الدراسة الخارجية أو الحيادية الباردة للتراث الإسلامي[٣]، والاكتفاء بالسرد الأمين للأحداث والمواقف في الظاهرة، ولا يبدي اهتماماً بالحقيقة المقنعة أو المخفية، وبذا يؤيد الوهم الخادع بتقديم معرفة مطابقة وصحيحة من وجهة نظر المسلمين أنفسهم[٤]. إن هذه المنهجية بالإضافة إلى كونها مضللة، فإنها تكون بأطرها وطرائقها التقليدية عاجزة على المستوى المعرفي عن فهم كل أبعاد الظاهرة الإسلامية قديماً وحديثاً[٥]، بسبب نزعتها الاختزالية والانتقائية. وعندما تتوقف عند البنية الداخلية، للنصوص، فإنها تعتقد أن الحقيقة كامنة في هذه النصوص، وبأن القراءة اللغوية قادرة على تجلية تلك الحقيقة، عن طريق الكشف الدلالي للعلاقات اللغوية الشكلية.

ولكنه لم يغفل عن كشف ما اعتبره مثلبة كبرى وقع بها التقليد الاستشراقي، تجد أساسها في خضوع الاستشراق لسلطة التمركز العقلاني الذي يؤطر تفكيره، فهذه الاستشراق قد اختزل عملياً مجال بحوثه في فكر التمركز المنطقي (اللاهوت والفلسفة والفقه)، المدروس داخل الرؤية المثالية لتاريخ الأفكار[٦]، وبقي مُتضامناً مع الرؤية التاريخانية والعرقية المركزية.

زد على ذلك أنه كشف عن تشابه بين الخطابات الاستشراقية حول الإسلام، وبين الخطاب الإسلامي التقليدي في نسخته الرسمية والمعارضة[٧]، ونعتها معاً بنمط المعرفة "الاتباعية أو السكولاستيكية الجديدة"[٨]. لكونها تُهمل القضايا الأساسية التي تشغل العالم الإسلامي، كما أن منهجيتهم "تفترض نوعاً من الاستمرارية التاريخية، بواسطة الاستمرارية الأنطولوجية للوحي القرآني. وهكذا فإن كليهما يرفضان الأخذ بعين الاعتبار دراسة كل

[١] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٥٩.
[٢] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ٧١.
[٣] المصدر السابق، ص ٣٣١، هامش (٢)
[٤] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٢٥٥.
[٥] أركون، قضايا في نقد، ص ١٦٩.
[٦] أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٧٥،٤٤، أيضاً، أركون، قضايا في نقد، ص١٥٠.
[٧] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٩٧.
[٨] أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص ١٨.

القطيعات الاجتماعية والثقافية والنفسية، وكل أنواع النسيان والتمويه والتحريف والتحوير التي تسيطر على التاريخ الفعلي لكل المجتمعات البشرية"[١].

وعلى جهة الخطابات الإسلامية فإنها، لم تنجح أكثر من الاستشراق، في تحليل كل من الفكر والواقع، وتفسيره فيما يخص الإسلام، بل على العكس من ذلك، فقد كدّست معارف أيديولوجية لم تحظ، إلى الآن، بأي دراسة علمية مطابقة ودقيقة، ولهذا كان دائماً ضرورياً بلورة أهداف متكاملة تُعنى بمسألة تدخل الفكر العلمي في الفكر الإسلامي[٢].

إن مبعث المشكل في الدراسات الإسلامية التقليدية كما حدده أركون، يكمن في مجالين: مجال منهجي ومعرفي، ثم مجال ثانٍ فكري. في المجال الأول، يبدو أن بنية الخطاب الاستشراقي لا تمكنه من امتلاك أدوات نقد العقل، طبعاً بالصيغة التي يقترحها أركون، فالصفة التي يقدمها الاستشراق للمعرفة والعقل لا تنتج سوى خطاباً نقدياً مفتقراً إلى الأدوات المعرفية اللازمة لهذا النقد، كالأدوات الأثرية والإناسيّة مثلاً. وفي المجال الثاني، تبدو المشكلة، بنظر أركون، في البنية الواعية للخطاب الاستشراقي، الذي يضن أو يشح على الفكر الإسلامي ببعض المكتسبات النقدية الهامة، وليدة الحداثة، التي وإن كانت لا تفي بالأغراض المطلوبة للدراسة، ولكنها، تعد، بنظر الفجاري، من الأسس المعرفية الموطئة والضرورية لخطابات نقد العقل المعاصر، والتي بدونها يتعذر المرور من مجال النقد العقلاني للحياة إلى مجال نقد العقل نفسه[٣].

إن أركون، في الحقيقة، لا يقلل من أهمية دور الدراسات الأكاديمية الاستشراقية المتصفه بالصرامة العلمية، ومن أنها، في لحظة ما، من التحليل، تشكل ضرورة لا غنى عنها، لأنه لا يمكن القيام بالدراسة التفكيكية النقدية للنصوص والتراث، واستخلاص النتائج العامة النهائية من دراسته إلا بعد إنجاز هذه الدراسات، حيث تبقى الحاجة "ماسة إليها لكي ننطلق منها، أو نعتمد عليها من أجل الانخراط في الدراسة التحليلية والتفكيكية والإيبستمولوجية، وصولاً إلى استخلاص النتائج الفلسفية من الدراسة"[٤].

ومع هذا فإنه، يقرر أن يقطع "وبشكل جذري مع منهجية الاستشراق الكلاسيكي التي تدعي العلمية والموضوعية"[٥]. والسبب هو أنها تعمل على عزل الإسلام عن التاريخ العام للأديان والثقافات والحضارات، مكتفية بالوصف والتبحر في سرد التراث واستقصاءه، ولا تتعداه

---

[١] المصدر السابق، ص ١٩.

[٢] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٢٦١.

[٣] الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامي، ص ٣٦.

[٤] أركون، نحو نقد، ص ٧٦.

[٥] أركون، قضايا في نقد، ص ١٦٩.

إلى خطوة أبعد من التفكيك النقدي. فلا يزال الكثير من المستشرقين بعيدين عن الثورة الألسنية والسيميائية والبنيوية، وغيرها من المنهجيات الأخرى[1].

بقي على أركون أن يبيّن الطريق الذي يجب أن يختطه الباحث وهو بصدد المجاوزة المنهجية، واقتراح طرائق، ومنهجيات جديدة، وهو أن يمارس نوعاً من المقابلة المنهجية بين كل الخطابات الإسلامية والخطابات الإستشراقية من جانب، وبين الفكر العالمي المنفتح على عدة تخصصات، من جانب آخر، لكي يكون بمقدوره "أن يقيم مسافة نقدية متساوية بينه وبين الخطابات الإسلامية والخطابات الاستشراقية، وذلك من أجل موضعة وتحديد مكانتهما الإيبستمولويجة والإيبستمائية"[2]، وبطريقة تمكنه من احتلال موقع إيبستمولوجي مختلف عن المواقع التي ينتمي إليها نموذجا الخطابين السابقين. ويتطلب هذا الموقع/ الموقف العلمي الذي يدعو إليه أركون، خوض معركة نقدية ضد موقفين هما: ضد الخطابات الإسلامية، التي تدّعي البراءة، وتدين عمل الاستشراق، ومواقف المستشرقين، الذين يرفضون الدخول في مناقشات إيبستمولوجية مع الفكر العلمي الحديث[3].

يجدر القول أن غاية هذه العملية، عنده، هي تجاوز الصورة الشائعة عن الإسلام والمسلمين، لأن كلا الخطابين السابقين يقدمان صورة مثالية أو تجريدية عن إسلام أقنومي لا يتغير ولا يتأثر بشيء، وبعيد كل البعد عن التاريخية[4]، وبالتالي فإن كلتا المقاربتين مرفوضتان عند أركون، فحسب الأولى، أنها تقدم تفاسيرها القديمة والحديثة التي تتميز بإطارها المعرفي العقائدي الوثوقي، وأمّا الثانية (أي الاستشراقية) فحسبها، أن تتعمد السرد التاريخي للأحداث بموضوعية، ولكنها تقصر عن متطلبات النقد والتفكيك[5].

ثالثاً: التراث والمنهج المتعدد:

بين أركون أن هدفه، منذ الستينات، من القرن الماضي، أن يدرس التراث الإسلامي دراسة نقدية محررة ومتحررة من التقاليد المنهجية القديمة العاجزة عن مقاربته بطريقة علمية حديثة، تقدم تاليا صورة صحيحة عن الإسلام والمسلمين، وأكد أن تطلعه الأكبر أن يطبق على "الدراسات الإسلامية كل المناهج والإشكاليات الجديدة التي ظهرت للتو في مجال علم التاريخ

---

(١) أركون، نحو نقد، ص٢٥٧.

(٢) أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٢٤٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٤٦.

(٤) أركون، الفكر الأصولي، ص ١٩٨.

(٥) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥، أيضاً، أركون. الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص١٩٨.

وعلم الاجتماع وعلم الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم التحليل النفسي والنقد الأدبي وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات وعلم الدلالات عموماً والإشارات والرموز"[١]، ومن ثم القيام بتقييم فلسفي شامل لهذا التراث "لطرح ما أصبح ميتاً فيه ومُعرقلاً لحركة التطور والارتقاء على العناصر الصالحة من أجل استخدامها في البنيان الجديد"[٢].

تكتسي هذه الترسانة الضخمة من الاختصاصات الفارضة لطرائقها المنهجية، ـ عند أركون ـ أهمية بالغة، على مستوى مسار الممارسة الفكرية النقدية للولوج في عملية "داخلية لنقد الذات التراثية، ونفض الغبار عنها، ومراجعة الماضي، والتخفف من أعبائه وأثقاله، من أجل انطلاقه لصنع الحداثة العربية الإسلامية"[٣]. ولكن ينبغي، لهذه الممارسة، أن تؤمن ابتداء شروط الدراسة العلمية، وأن لاتحصر نفسها في المناقشات الجارية حول القضايا السياسية والاجتماعية والتشريعية، بل تتعداها لتشمل ما يعالجه العلماء في مجال العلوم المختلفة، التي لاتزال تغير من طرق البحث أو تجددها، وتحول الإشكاليات النقدية الموروثة إلى إشكاليات جديدة مرتبطة بعلوم أخرى عديدة[٤]. ويتطلب الأمر، عند هذا المستوى المنشود، أن يميز الباحث بين المعرفة النقدية متعددة الاختصاصات، الذاهبة إلى عمق الظواهر، وبين المعرفة السطحية الشائعة من قبل العدد الأكبر من الناس[٥].

في هذا الخصوص نجد، أولاً، المعرفة النقدية الاسترجاعية، التي شأنها أن تعود القهقرى في الزمن والنصوص، نحو أصولها، أي عبر تاريخية تشكلها. ونجد، ثانياً، تلك المعرفة الشائعة، التي يعيش خلالها أكبر عدد ممكن من الناس، أو الأغلبية الاجتماعية. ولن تستقيم المعرفة النقدية المنشودة عند أركون، وتغتني، إلا من خلال اتخاذ عدة منهجيات دفعة واحدة، ليتسنى تفكيك أنظمة الفكر التي سادت في كل من التراث والفكر الإسلاميين[٦].

تطلّب الأمر من أركون، ابتداءً، التعرف إلى حجم وطبيعة المسافة التي تفصل بين التاريخ التقليدي للفكر، وبين الفكر الجديد، ذلك أن تاريخ الأفكار التقليدي قام على فرضية مؤداها، أن "الأفكار ذات قوام متماسك وثابت، وأنها ذات دلالات ومعاني فوق تاريخية، أو أنها كائنات عقلية مستقلة عن الضغوط والشروط اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية[٧].

---

[١] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٢٣.
[٢] أركون، قضايا في نقد، ص ٢٩٢.
[٣] أركون، نحو نقد العقل، ص ٦٣.
[٤] أركون، قضايا في نقد، ص٢٩.
[٥] أركون، نحو نقد، ص٣١٤.
[٦] أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٠٩.
[٧] المصدر نفسه، ص١٢.

وهذا النوع، من التاريخ، وثيق الصلة بالفلسفة الجوهرانية والماهياتية للأنظمة التيولوجية والميتافيزيق الكلاسيكي، أما التاريخ النقدي الجديد الذي نادى به، وحاول أن يطبقه على التراث، فيقوم على جوانب معقدة ومتشابكة (سوسيولوجية وأنثروبولوجية، وفلسفية)، اعتقد أن بإمكانها إشادة برنامج نقدي يخص دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسساتي والسياسي، كما يتجلّى في الظاهرة الإسلامية أو التراث الحي الإسلامي[١].

لقد استقر اعتقاد أركون أن ساحة الفكر الإسلامي ملائمة لكي تطبق فيها منهجيات العقل الجديد[٢]، التي تعتمد على ممارسة النقد التاريخي، ولكن على أساس استخلاص التجربة الروحية الكبرى للإسلام وتنقيتها مما علق بها على مدار تاريخ الإسلام[٣]. لكنه لم يتوصل إلى هذه الصيغة المنهجية إلا بعد أن أمضى حقبة من الزمن "مغلقاً داخل المناقشات الإسلامية – الإسلامية. بمعنى أنني كنت أحلل التراث الإسلامي من الداخل وأكتفي بذلك في معظم الأحيان"[٤]، وبقي كذلك إلى أن حصلت عنده انتباهة فكرية عميقة، عرف بعدها حاجة المسلمين والفكر الإسلامي إلى طرائق جديدة، من أبرزها تلك التي تتعلق بتجارب الأوروبيين مع تراثهم. واقتضى الحال منه أن يشرع جاداً بفتح النوافذ والأبواب "لكي يشموا [المسلمون] هواء جديداً، فلا يظلون منغلقين داخل جدران بيتهم الخاص، باختصار إنهم بحاجة إلى الإطلاع على الدراسات الحديثة المتركزة على تاريخ الأديان بشكل خاص"[٥].

شكلت هذه الانتباهة الفكرية، لديه، دفعة قوية على طريق تبنيه لخيارات منهجية، تقوم على أساس المنهج المتعدد.

إن من جملة ما تهدف هذه المنهجيات إلى تحقيقة في مقاربة التراث، غرضين رئيسين هما:

١- تجاوز التاريخ الخطي المستقيم، لكل علم أو فرع من فروع العلوم، من أجل فهم ومعرفة نظام الفكر الإسلامي، الذي يربط بين علم النحو وعلم الألفاظ والمعاني والتاريخ وعلم الأصول، من جهة، وبين العلوم المدعوة عقلية، من جهة أخرى.

---

[١] المصدر نفسه، ص ١٣.

[٢] اركون، الفكر الأصولي، ص٢٨٨.

[٣] اركون، الأنسنة والإسلام، ص٩.

[٤] صالح، هاشم، حوار مع أركون حول تشكل الأصولية والتفاوت التاريخي وتوليد فكر نقدي جديد عن التراث، ص ٣٥-٣٦.

[٥] المصدر السابق، ص ٣٦.

٢- الكشف عن تاريخية العقل الخاصة بتلك الحركة الثقافية الواسعة في الظاهرة الإسلامية[١]، وبالتالي تأكيد طابع نسبية وتاريخية الحقيقة المنتجة بواسطة العقل التاريخي.

أن هاتين الخطوتين لا بد أن تعبران منهجيات العلوم الاجتماعية الحديثة التي من شأن تطبيقها على التراث التمكين من الإحاطة بالظاهرة الإسلامية بشكل مطابق وصحيح، علما بأن أركون يتفهم حالة الممانعة، وشكايات المعترضين على منهجياته، من المسلمين، الذين يصرون على عدم ملاءمة هذه المنهجيات لدراسة الفكر الإسلامي، لأنها وليدة الثقافة الغربية أولاً، ولأنها ثانياً إنما جاءت مستجيبة لقضاياه ومشاكله، ولا تنطبق إلا على تاريخه وحده[٢]، ولا ينبغي فرضها على الإسلام والفكر الإسلامي. ولكن أركون اعتقد أن ثمة سيكولوجية دينية مشتركة لدى المسلمين والمسيحيين، وهذا دليل على أن "المناهج نفسها تنطبق على جميع التراثات الدينية"[٣]، ويلزم أن تستخدم في فهم وتفكيك النواة الصلبة للاعتقاد الإسلامي، وصولاً إلى حصول الزحزحة الضرورية لكل المفاهيم والأفكار والتصورات المتراكمة في التراث، والمعاشة من قبل المؤمنين منذ قرون[٤].

لقد تأكد، حتى الآن، أن المشروع النقدي، عند أركون، بما هو شبكة من المناهج الحديثة المفتوحة على تطبيقات عملية في دراسة التراث، يتطلب إحاطة وافية بعلوم الإنسان والمجتمع، علماً بأن هذا لا يعني خضوع الباحث بصورة سلبية أو تقليدية لكل ما انتهت إليه هذ العلوم من مناهج واشكاليات، كما هي في الغرب، لأن أركون وجد أن عليه أن يضطلع بروح علمية انتقادية، وأن يمتلك الموقف التساؤلي تجاهها، مساهمة منه في إرقاء هذه العلوم[٥]. كما أن تطبيق هذه المناهج لا يعني التوصل بالضرورة إلى نفس النتائج والحلول التي توصل إليها الأوروبيون في تعاملهم مع تراثهم، فمن الممكن التوصل إلى حلول "تتناسب مع خصوصيتنا وأصالتنا التاريخية. فليس من الضروري أن نتوصل إلى علمنة [مثلاً] كالعلمنة الفرنسية... نعم إن الدراسة العلمية أو التاريخية النقدية للتراث أمر لا مفر منه، ولكنها لن تقودنا بالضرورة إلى الحل الذي اختاره الفرنسيون أو غيرهم"[٦].

إن ما يعوق إقامة مثل هذه المشاريع، برأيه، هو انتفاء وجود "أطر اجتماعية قادرة على دعم مثل هذه المشاريع الاستكشافية، أو حتى على استيعابها وفهمها، أو فهم ضرورتها، ولا

---

[١] اركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٢١.

[٢] هاشم صالح، حوار مع محمد اركون، حول تشكل الأصولية والتفاوت التاريخي، ص ٣٦، انظر أيضاً، أركون، قضايا في نقد، ص ٢٩٩، أيضا: أركون، الفكر الأصولي، ص١٢.

[٣] أركون، قضايا في نقد، ص ٣٢٨.

[٤] أركون، الفكر الأصولي، ص ٣٣٣.

[٥] اركون، نحو نقد واستلهام جديدين، ص٤١.

[٦] أركون، قضايا في نقد، ص ٣٦.

يوجد عدد كاف من الباحثين العلميين القادرين على إنجاز هذه المشاريع، وبالتالي فالساحة الفكرية العربية الإسلامية تظل محتلة من قبل الأصوليين والإيديولوجيين"[١].

يظهر من تحليلات أركون أن الخطاب الأصولي الرائج حالياً، الذي يشكل ثقلاً سوسيولوجيا في عالم الإسلام، يمنع، إلى حد كبير، برأيه، انبثاق أطر معرفية جديدة، علمية ونقدية، لأن أصحاب هذا الخطاب يرون ان التراث ليس في حاجة إلى كل هذه المنهجيات، لكونه "يمتلك أدواته العلمية ونظامه الفكري والمعرفي الخاص، ولا يحتاج إلى أي شيء من الغرب، أو استعارة أي شيء من المناهج الغربية"[٢].

وفي هذا الشأن، فقد أكدّ أن المكتسبات المنهجية والمعرفية الجديدة، قد فرضت أنماطها الخاصة بالأطر المعرفية الجديدة في عالمنا، لم تعد مقتصرة على عالم أوروبا أو الغرب، منوهاً في هذا الخصوص أن دراساته النقدية للفكر الإسلامي قد تعززت وتوسعت عندما استفادت واستعانت من المكتسبات المعرفية الكبيرة الخاصة، بأعمال المدرسة العليا للعلوم الاجتماعية[٣] في فرنسا. ولكنه، وهو يسعى، إلى تطبيق هذه المكتسبات على التراث، أدرك أن عليه أن يجابه اتجاهين: أولهما، يملك السيطرة والتوسع، داخل المجتمع العربي الإسلامي، ويعطي الأولوية للحل الإيديولوجي لمشاكلنا، بدلاً من الحلول التي تقوم على البحث العلمي، وثانيهما، يمثله ذلك النوع من الاستشراق الذي يُعنى بالمراكمة المعرفية وحشد المعلومات الموثقة عن تاريخنا وتراثنا، ولكنه لا يعير الاهتمام لمسألة ربط بحوثه في الإسلام بمتطلبات مجتمعاتنا الملحة والعملية[٤].

يتبين كيف أن المنهجية التعددية اكتسبت، عند أركون، أهمية بالغة بخصوص مسار الممارسة الفكرية النقدية، فهذه السمة تعد علامة بارزة تجعل من الخطاب الفكري النقدي إجرائية متعددة الاختصاصات، يضطلع بمسؤولية بلورة إجرائيات نقدية تفكيكية، تستهدف فضاء معرفياً وثقافياً يتعدى التراث الإسلامي، ليطال أيضاً الفكر الغربي. وهذا ما دفعه لأن يتبنى أكبر عملية توسع منهجي، يأتي في صميم الدراسة العلمية التي تهدف من جملة ما تهدفه، الكشف عن مواقع التواطؤ بين علم الإسلاميات (الاستشراق) مع أنماط التفكير والفرضيات التي ترسخت في الغرب، من قبل علم اللاهوت والميتافيزيقا الكلاسيكية والمنهجية الفلولوجية والتاريخانية[٥].

---

[١] أركون، قضايا في نقد، ص ١٨٣.

[٢] المصدر السابق، ص٢٢٠.

[٣] اركون، الفكر الأصولي، ص ٩٨.

[٤] اركون، التأمل الإيبستمولوجي غائب عند العرب، ص٨١.

[٥] اركون، الأنسنة والإسلام، ص ١٢.

كان الإعتقاد لديه أن هذه المنهجيات التي اقترحها، في برنامجه التطبيقي، سوف تساعده على مُجاوزة نمط المعرفة المنتمية إلى التاريخ التقليدي، والدخول في "أنثروبولوجيا"، أو "أركيولوجيا الحياة اليومية"[١]، بكل حراكها المستمر، المتمايزة عن نمط المعرفة الفلولوجية التي تقدم تاريخاً سردياً وخطياً، وتبعثر الظواهر المتحركة والمعقدة، وتجعلها ساكنة، كما أنها تقوم على انتقاء الوقائع لتشكل منها "حقيقة تاريخية"، عقلانوية، مقطوعة عن الحقيقة المعاشة من قبل المسلمين[٢].

يخلص أركون إلى التأكيد بأن المنهجية التي يستند إليها، تبين أنه قبل مباشرة النقد الفلسفي للتراث، ينبغي للباحث قراءة هذا التراث، بشكل صحيح، وهذه المهمة تقع ضمن دائرة اختصاص المؤرخ المحترف لا الفيلسوف، الذي يقوم بتحليل الأحداث والأخبار، وإعادة تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها، ويعيد إبرازه إلى دائرة الضوء في كل خطوطه ومحاوره وحدوده العامة[٣]. وهذه عملية تفكيكية تتيح للمؤرخ الوصول إلى فهم أفضل للماضي، وإرساء قواعد ممارسة فكرية تاريخية أكثر مراعاة للواقع الحقيقي[٤]، بحيث يمكن إنجاز عمليتين متداخلتين: تحليل التراث، بما هو فعالية خاصة بالمؤرخ النقدي، ونقد هذا التراث بما هو فعالية الفيلسوف النقدي.

يتضح أن إحدى أكبر مهام المنهجيات التي يتبناها أركون، هي القيام بكل خطوات النقد التفكيكي والتحليلي، الذي يمكنه أن يجيب عن السؤال التالي. "هل أدى ثقل الوحي أو ضغطه على الفكر الإسلامي إلى توجيهه نحو تقنيات محاجة من نوع معين ومواقف معرفية خصبة ولكن محصورة تعسفياً من قبل عقل شرعوي، شكلاني، مُتخرب، ضيق الأفق أم لا"[٥]، ليس ممكنا القيام بالتحري البحثي الضروري الواسع والشامل، من غير الاستعانة بكتلة من المناهج، العابرة والمخترقة لكل التخصصات والعلوم الضرورية. فبما أن الأمر يتعلق بالتراث الإسلامي الحي، والقراءة المعمقة لنصوصه، فإن الأولوية يجب أن تُعطى للتحليل النقدي للخطاب، ولعلم الأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والإيبستمولوجيا التاريخية، وغيرها من الاختصاصات التي يمكنها الإحاطة الوافية بظاهرة كبرى ومعقدة كالظاهرة الإسلامية[٦].

---

[١] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص٢٥٦.

[٢] المصدر السابق، ص ٢٥٩.

[٣] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٣٨.

[٤] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٢٥٧.

[٥] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٨٢.

[٦] أركون، نحو نقد، ص ٨٣.

يخلص التحليل في الدواعي والأسباب الموجبة إلى تطبيق منظومة منهجيات جديدة على التراث الإسلامي، إلى إظهار رغبة أركون في تجنب "تواقص التاريخ التقليدي الذي كان سائداً قبل ظهور الإشكاليات والمناهج الجديدة"[١]. وفي هذا الخصوص فإنه يلقي بمسؤولية كبيرة على العقل الاستطلاعي الجديد، كونه وحده، القادر على قلب الساحة الدينية بالصيغة الموجودة عليها دائماً، حيث، "الأنظمة اللاهوتية الأصولية المتنافسة مستمرة في احتكارها حتى الآن، وحيث لا يزال المقاولون السياسيون مستمرين في استغلال المخيال الديني واستخدامه كأداة أو كقوة لا عقلانية، من أجل استنهاض الجماهير"[٢]. لكن أركون يذهب إلى ما هو أبعد من هذا في طموحه النقدي والمنهجي، إلى عملية قلب معرفي للإسلاميات التقليدية، التي، إما أن تفرض تأويلات اختزالية وضعية للظاهرة الدينية، أو أنها تفرض تأويلات إيديولوجية رسمية، ممعنة في استغلال الدين والتراث[٣].

من المؤكد أن الانقلاب المعرفي، الذي نشده، مفكرنا، لا يهدف إلى منافسة الفاعلين الاجتماعيين داخل الظاهرة الإسلامية، وإنما هدفه تسفية خطابات كل الذين يستغلون الظاهرة الدينية لأغراض ترتبط بالإكراهات والأحداث والمواقف العابرة لموقف أو ظرف زمني محدد، أو مخصوص، أو لبيئة اجتماعية ــ ثقافية معينة، أو بخيارات وظائفية وإيديولوجية. وعلى أساس أن يقدم نقداً شمولياً، لا يستثني أي ممارسة، سواء ممارسات اللاهوتيين، أو ممارسة فلاسفة الدين[٤].

إن المنهجية المتعددة التي تبناها أركون تتمتع بفضيلة الانفتاح والقبول بالنقد وتعددية التأويلات، ولا ترتهن لطريقة واحدة في تأويل التراث ومقاربته، كما أنها لا تزعم خطاباً يمثل الحقيقة المطلقة الناجزة، ذلك لأنها "تؤمن بالحقائق النسبية المتحولة"[٥]. وتهدف في النهاية إلى تشكيل تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي، وسد نواقصه التي يعاني منها، ولا سيما بعد أن أضطرت المجتمعات الإسلامية إلى مواجهة تحديات الحداثة وفتوحاتها[٦].

رابعاً: الإسلاميات التطبيقية:

---

(١) المصدر السابق، ص ٨٠.
(٢) أركون، الفكر الأصولي، ص٩٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٤) المصدر السابق، ص٩٢.
(٥) أركون، الإسلام والحداثة، ص٢٢٦.
(٦) أركون، تاريخية الفكر العربي، ص١١.

تُعدّ الإسلاميات التطبيقية منهجاً بديلاً عند أركون، وهــي علــم جديــد مختلــف عــن الإسلاميات الكلاسيكية، ويؤكد أن "هذا العلم الذي بلورت خطوطه العريضة منذ عــام ١٩٧٣، يهدف إلى تطبيق الاستراتيجية المعرفية، من أجل التدخل في المناقشات العلمية والإيديولوجيــة الحاصلة حالياً بين الإسلام والمسيحية واليهودية منذ ظهور الحدث القرآني"[١].

وجدير بالذكر أن روجيه باستيد (Bastide)(١٨٩٨-١٩٧٤) حظــي باهتمامــه، فقــد اعتبره مناسبا لبحوثه، لتجديد تفسير وتأويل الإسلام[٢]، انطلاقاً مــن مفهومــه الخــاص بـــ "الانثروبولوجيا التطبيقية" المقتبسة من كتاب باستيد نفسه، والمعنون باسم "الإناسة التطبيقية"[٣]، المتضمن تحلــيلاً لطبيعــة التحــول الــذي حــصل فــي المعرفــة الممتــدة مــن ديكــارت (Descartes)(١٥٩٦-١٦٥٠) إلى ماركس(Marks)(١٨١٨-١٨٨٣). فبموجب علم الأناســة التطبيقي تم تعديل علم الإنسان ونقله من مجال النزعة العرقية المركزية إلى مجــال المعرفــة الموضوعية والشاملة، وبعبارة أجلى نقلت الإناسة مقاصدها من مجال معرفة الإنسان من أجــل السيطرة عليه إلى مجال معرفة الإنسان من أجل تحقيق تصور عنه، لا يقوم فقط على التأمــل النظري، كما هو الحال مع النسق المعرفي الكلاسيكي الذي اقتصر على الحالة الوضعية[٤].إن ما يميز هذه الإناسة هو أنها تنطلق من محسوس "الحياة اليومية للأفراد والجماعــات، والإحاطــة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع لاستنباط ما تعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية وأغراض سياسية واقتصادية وتصورات إيديولوجية، إلى غير ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات"[٥]. وفي هذا المقصد الثاني حاول أركــون موضــعة مفهــوم الإســلاميات التطبيقية، وتميزها عن الإسلاميات التقليدية، من حيث إنه من الممكن لهذه الانثروبولوجيــا أن "تتموضع داخل المجتمعات الإسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة، وتساهم فــي إغناء البحث العلمي كما هو ممارس في شتى البيئات الثقافية"[٦].

لقد اتخذ أركون هذا المفهوم عنواناً مناسباً لمشروع كبير أخذ في التبلور، أطلق عليه كما أشير، سابقاً، اسم "الإسلاميات التطبيقية"، منطلقاً من تحديــد جديــد للهــدف النهــائي لهــذه الإسلاميات، الذي يتلخص في "خلق الظروف الملائمة لممارسة فكــر إســلامي محــرر مــن

---

[١] اركون، نحو نقد، ص ٣٩-٤٠.

[٢] اركون، حول الانثروبوولجيا الدينية، ص ٢٨-٣٠ ، أنظر ايضا،اركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص ٣٣٥ ايضا، اركون، تاريخية الفكر العربي، ص٢٧٥.

[٣] اركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٢٧٥.

[٤] اركون، التأمل الإبيستمولوجي غائب عند العرب، ص٨١.

[٥] اركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، ص ٣٩.

[٦] اركون، الأنسنة والإسلام، ص١١.

المحرمات العتيقة والميثولوجيات البالية، ومحرر من الإيديولوجيات الناشئة حديثاً"[١]. وحيث يكون بمقدوره الكشف عن العلاقة الجدلية ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية الإسلامية وتقدم الحداثة في الغرب[٢].

عرّف أركون الإسلاميات التطبيقية بأنها "الممارسة العلمية المتعددة الاختصاصات"[٣]، وهي وليدة النجاحات الحديثة في الفكر الإنساني، وتهدف إلى أن تكون متضامنة مع نجاحات الفكر المعاصر، ومع المتطلبات الخاصة بموضوع دراستها. كما أنها تهدف في ساحة التراث الإسلامي إلى "قراءة ماضي الإسلام وحاضرة إنطلاقا من خطابات المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجاتها الحالية"[٤]، وعلى أساس "إعادة تنشيط الفكر الإسلامي وتجديده"[٥]، وبحيث يتمكن الباحث وفق هذه المنهجية التحدث بطريقة علمية عملية عن "سوسيولوجيا الإسلام"[٦]، التي تشكل بالنتيجة مفتتحاً جديداً للتيولوجيا الدينية[٧]، وانجاز مقاربة تاريخية للتراث[٨]، و"للانثروبولوجيا الدينية"[٩]، وإعادة قراءة القرآن[١٠]،التي ستكون أحد اهتمامات أركون الرئيسة في مرحلة لاحقة.

إن الإسلاميات التطبيقية من زاوية أوسع مشروع كبير يُعنى، عند أركون، بإثبات فرضية ضمنية تقول "باستمرارية ممكنة للتراث"[١١]، من خلال العمل على وضع الإسلام وتجذيره في أرض المعرفة الوضعية[١٢]. ومن هنا يؤكد جملة المصاعب النظرية والعملية التي تعترض الإسلاميات التطبيقية، ولكنه يأمل في أن ينجح، في النهاية، في تقديم دراسة للإسلام "ضمن منظور المساهمة العامة لإنجاز الأنثروبولوجيا الدينية"[١٣].

لقد وجد أنه من الضروري تمييز الإسلاميات التطبيقية من غيرها من الإسلاميات الأخرى، وكانت نظرته إليها بوصفها رؤية منهجية تحقق معرفة بالإنسان المسلم، تتجاوز ما

---

[١] المصدر السابق، ص ٥٨.
[٢] المصدر نفسه، ص٥٩.
[٣] المصدر نفسه، ص٥٧.
[٤] اركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٣٦.
[٥] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٥٧.
[٦] أركون، الإسلام، الأمس والغد، ص ١٩٠.
[٧] المصدر السابق، ص ١٤٨، أيضاً، أركون، تاريخية الفكر العربي، ص٥٦.
[٨] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١١٣.
[٩] أركون، الإسلام، الأمس والغد، ص ١١٨.
[١٠] المصدر السابق، ص ١١٩.
[١١] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٦١.
[١٢] مع أن أركون نفسه نقد كما سبق ورأينا فكرة التأصيل من اساسها.
[١٣] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٥٦.

وقعت فيه الإسلاميات الاستشراقية من تعسف بحكم خضوعها للمركزية الأوروبية، من ناحية، وللعقلانية الديكارتية، من ناحية أخرى[١].

وهكذا، يتبين أن غرض أركون إرساء إسلاميات بديلة في أرض الإسلام تنطلق بصورة أكثر محسوسية من الواقع الفعلي للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، وتواكب مشكلاتها في حياتها المعيشة، ولذلك فقد وجد نفسه يغوص في حقل شائك من المنهجيات والاختصاصات المتداخلة.

كما أن أركون وجد نفسه من زاوية أخرى مضطراً إلى الدخول في دراسات معمقة وواسعة في العقل الإسلامي، يمتد من لحظته المعاصرة إلى لحظة انبثاقه، وهكذا تصبح وظيفة الإسلاميات التطبيقية غائصة في قلب هذه الدراسات، وعلى أساس الكشف عن كل المشاكل العملية للمجتمعات الإسلامية[٢]، ومن ثم محاولة تلبية حاجاتها الراهنة، ولكن أيضاً ــ وهذا هو الشيء المهم ــ على أساس المساءلة النقدية لمفاهيم الحداثة الغربية ذاتها، وبالتالي "إغناء الإشكالية المتعلقة بالحداثة"[٣]، من جهة، وإنجاز الدراسة النقدية الشاملة للتراث، لكي يدخل المسلمون الحداثة أو يسيطروا على هذه الحداثة، من جهة أخرى[٤].

إن الإسلاميات التطبيقية تتخذ، عنده، معناها وأهميتها من قراءة النصوص الكلاسيكية الإسلامية بطريقة علمية، وعلى أساس النفاذ "إلى عمق المشاكل، وتقوم بعملية انخراط إيبستمولوجي كامل ودون أي تحفظ"[٥]. من هنا، فهي تختلف عن منهجية الاستشراق التي لا تؤدي إلى تعرية المشاكل، ولا إلى الكشف عن آليات الهيمنة السائدة في المجتمعات الإسلامية، بل إنها تكون، في معظم الأحيان، متواطئة مع القوى والفئات المهيمنة داخل هذه المجتمعات[٦].

وبالنتيجة فإن الإسلاميات التطبيقية تجد نفسها تنطلق من الصعوبات الفلسفية والتيولوجية الخاصة بتحليل الإسلام وتراثه، كما وتقع عليها مهمة تحليل عملية المرور في البحث من المسلمات المعرفية الخاصة بالقرون الوسطى، إلى المسلمات المعرفية الخاصة بالفكر الحديث، كما أن عليها الإجابة بشكل صحيح على شروط صلاحية هذا المرور تبعاً للأسئلة العلمية الخاصة بها[٧].

---

[١] المصدر السابق، ص٥٣.
[٢] أركون، الإسلام، الأمس والغد، ص ٩٧.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد، ص٤.
[٤] أركون، قضايا في نقد، ص ٣٣١.
[٥] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ١٩٨.
[٦] المصدر نفسه، ص١٩٧، ١٩٨، انظر أيضاً، الفكر الأصولي، ص ٢٩٩.
[٧] ا نفسه، ص ٥٦.

لقد استرد الإسلام كدين وتراث، في الوقت الحاضر، حيوية مطابقة لتسارع إيقاع التاريخ الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، وأخذ، من هذه الناحية، يؤدي دوراً مهماً في عملية إنجاز الإيديولوجيا الرسمية. وكل هذا يقتضي، بنظر أركون، فهماً "أفضل للمحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية ولفكر العلماء المؤسسين للتراث الحي"[١]. وبطبيعة الحال، فإن هذا يعد التوجه العملي الأول للإسلاميات التطبيقية على الطريق الطويل لإنجاز برنامج دقيق للبحوث العلمية الشاملة للتراث، يقوم على إيجاد آفاق جديدة لتأويل هذا التراث[٢]، تؤدي في نهاية المطاف إلى سلك "نقد راديكالي لجميع أشكال العقلانية أو العقلنة الموروثة عن كل ذلك التاريخ الطويل للفكر الإسلامي... الشاملة لرهانات الحقيقة داخل الممارسة التاريخية العملية"[٣].

وبالنظر إلى ما سبق فإن الإسلاميات التطبيقية تنطلق من حاضر الإسلام والمسلمين ومشاكلهما، وتحاول استنباط ما يتعلق بهما من تعاليم دينية، وأغراض سياسية، ومصالح اقتصادية، وبحيث تضطلع "بتعرية ما هو مطموس ومخفي في اللغة الشائعة والخطاب الشائع الذي يستخدمه المسلمون"[٤]. إن النتائج التي يأملها أركون من هذه الممارسة المنهجية من شأنها تقويض الفكرة التي تفيد "بتعالي الإسلام على الأمور الدنيوية التاريخية المتحولة، لأن الدين القويم يؤثر على المجتمع ويسيره ويوجهه، ولكن العكس لا يصح"[٥].

أجد أن أركون يتوسع في وظائف الإسلاميات التطبيقية، حيث رصد مهمتين متكاملتين، تتصدى لهما هذه الإسلاميات، بل ويضعهما في قلب إسلامياته الخاصة. وهاتان المهمتان هما: دراسة التراث، ودراسة الحداثة، من مبدأ إقراره بالعلاقة العضوية بين المسألتين، لأنه بنظر بغورة، يمتنع إقامة روابط حية وصحيحة مع التراث، بمعزل عن تبني المسؤوليات الفكرية والفلسفية والمنهجية التي تفرضها الحداثة[٦]. وعندئذ يمكن لهذه الإسلاميات تجاوز نقائص الإسلاميات التقليدية، بواسطة استثمارها وتوظيفها لنتائج العلوم الإنسانية، وتقاليدها النقدية الجديدة، التي تشمل مجالات عديدة، من قبيل النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي والتأمل الفلسفي[٧]. ويصعب أن يتأتى هذا من دون تنمية فكر نقدي يطال المنظومتين الفكريتين،

---

[١] نفسه، ص ٥٥.

[٢] أركون، قضايا في نقد، ص ٣٠.

[٣] أركون، نحو نقد، ص ٤٠.

[٤] أركون، مقاربة نقدية للواقع، ص ٦.

[٥] أركون، الإسلام أصالة وممارسة، ص ١١.

[٦] بغورة، الزاوي، ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، ص ٦٨.

[٧] أركون، حول الانثروبولوجيا الدينية، نحو إسلاميات تطبيقية، ص ٣٩.

العربية الإسلامية، والغربية، وذلك كشرط أول لقيام إسلاميات تطبيقية كما يرى فارح مسرحي[١].

ينبغي للإسلاميات التطبيقية، لأجل أن تحقق غرضها ومطلوبها، أن تستخدم، بنظره، كل وسائل التفحص التاريخي والسوسيولوجي والإثنولوجي والألسني (اللغوي)، والفلسفي، ولكن على أساس أن يضطلع الباحث بمسؤولية الحداثة كاملة، لكي يتمكن من كشف العلاقة المتبادلة ما بين المصير التاريخي للمجتمعات العربية الإسلامية وتطور مسار الحداثة في الغرب. وهذه هي العلاقة ذاتها التي تجاهلتها الإسلاميات الكلاسيكية[٢]. معنى هذا أن مهمة إسلاميات أركون لا تنحصر في إنتاج الدراسات الموثقة والمحققة فقط على غرار الاستشراق، وإنما هدفها أيضاً طرح ومعالجة المشاكل الفعلية التي تواجه المجتمعات الإسلامية، ابتغاء حلها والسيطرة عليها من قبل المنهجية العلمية. وهكذا يكون بمقدورها إنجاز هدفين متضايفين، فمن جهة، يمكنها إيجاد موضع لها داخل المجتمعات الإسلامية لتتعرف إلى مشاكلها القديمة والحديثة، ومن جهة ثانية، إسهامها في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية[٣]. ولكن ضمن هذا المسار الطويل، والمعقد، من قبل التحليل والإجرائيات المنهجية، يجب على الباحث أن "يبقى مشدوداً (إلى) ومنخرطاً تماماً في الحقيقة الواقعية المعاشة للمجتمعات الإسلامية"[٤]. وعلى الرغم من الصرامة العلمية التي يتحلى بها الباحثون في الاستشراق، إلا أنهم بقوا بعيدين عن المعاينة الحقيقية للظاهرة الإسلامية، ويعود السبب إلى عدم وضعهم الإسلام داخل دائرة التساؤلات والمنهجيات المستجدة، ولكن هذا من زاوية أبعد "يغذي ويقوي نظرتهم إلى تلك النواقص أو ذلك التأخر العلمي الذي يستمتعون بإدانته ووجوده لدى المسلمين المعاصرين"[٥].

لقد انتهى أركون إلى وضع الاعتبارات الضرورية المهمة التي تنطلق منها الإسلامية التطبيقية، وتتلخص بالآتي[٦]:

أولاً — حاجة المسلمين إلى فهم المحتوى الموضوعي للرسالة القرآنية، وفكر العلماء المؤسسين للتراث الحي. إذ إن هذه الحاجة المَسيِسَة اليوم تفرض التوجه العملي الأول للإسلاميات.

ثانياً — استمرار إرتكاز الفكر الإسلامي، إلى حد كبير، على المسلمات المعرفية الخاصة بإبستيمية/ نظام فكر القرون الوسطى، الأمر الذي يحصل معه الخلط الكثير بين الأسطوري

---

(١) مسرحي، فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، ص ١٠٣.

(٢) أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٥٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٧٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.

(٥) أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٣٨.

(٦) أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٥٥-٥٧.

والتاريخي. والأبعد من ذلك، فإن هذه المسلمات تفضي إلى تأصيلات تيولوجية من مثل: تحديد الإيمان، وعدم الإيمان، وتأبيد المضامين الخاصة للإيمان، والمستنبطة من المعنى المرسل من قبل الله تعالى، والذي يقوم على افتراضية وحدانية هذا المعنى المنقول من قبل الفقهاء، لأنه مغروس في كلام الله، ومجهز بأساس أنتولوجي يتجاوز كل تاريخية.

ثالثاً: انفصال الإسلاميات التطبيقية واستقلالها، تدريجياً، عن الإسلاميات الكلاسيكية، كون هذه الأخيرة تهدف إلى إعطاء معلومات محددة حول دين أو تاريخ معين (الإسلام)، موجهة إلى جمهور غربي.

رابعاً ـ تدرس الإسلاميات التطبيقية الإسلام ضمن منظور الإسهام العام الرامي إلى إنجاز انثروبولوجيا دينية، تقتضي وضعه موضع الدراسة على أساس الإسهام بتجديد الفكر الديني بشكل عام.

إن الحالة المنهجية التي تتطلبها الإسلاميات التطبيقية تمرّ بخطوتين رئيستين هما.

- خطوة النقد التاريخي.
- خطوة النقد الفلسفي.

وفي هذا الخصوص أكد أركون العلاقة بين الفكر والمجتمع من الناحية التي تخص التاريخ وعمل المؤرخ، كما أن البحث في تحليل العقل ودراسته والبحث عن المعنى وإعادة تركيب الواقع كلها أعمال من صميم مهام الفيلسوف. ويقتضي هذا قيام تبادلية معينة بين عمل المؤرخ وعمل الفيلسوف. في البدء يمكن للمؤرخ أن ينهض بمهمة البحث في طبقات التراث، وأن يقدم معطيات ضرورية أو لازمة[1]، لكي يتمكن الفيلسوف من القيام بعمله. وعليه فلا فصل جذري بين علوم الإنسان والمجتمع من جهة، وبين الفلسفة من جهة أخرى، لأن القبض على الحقيقة مسألة معقدة، ومقاربتها، لا بد أن تأتي من زوايا عديدة. ينبغي أن لا يُفهم من عملية تقسيم الأدوار بين المؤرخ والفيلسوف أن أركون يقيم بينهما مسافة فاصلة، لأن الفصل الوظيفي يجب أن يفهم بأنه فصل نظري أو إجرائي، إذ أن مقاربة التراث عملية متشعبة ومعقدة، وفيها تداخل منهجي يجوس في حقول وتخصصات كثيرة، ولذا فإن مهامها في الواقع متداخلة. بيد أن أركون يؤكد، من ناحية إجرائية، أن اللحظة التاريخية أو البحث التاريخي يسبق البحث أو اللحظة الفلسفية، لأنه يعتبر أن المؤرخ النقدي هو المسؤول أولاً عن نقد التراث وسبر أغواره"

[1] أركون، قضايا في نقد، ص ١٥١.

ومدللاً على ذلك بالقول عن نفسه "أنا مؤرخ قبل أن أكون فيلسوفاً"[١]. وهذا يعني أنه لـم يعـد ممكناً الفصل تماماً بين مهام المؤرخ ومهام الفيلسوف، في مشروع أركون.

بنى مفكرنا إسلامياته التطبيقية على التعددية المنهجية المفتوحة، التي اعتقد أنها تمكـن الباحث من الاضطلاع بمهمة الإحاطة الوافية بالتراث والخطاب الديني، ومن ممارسة النقد لأي خطاب، بما فيه خطاب الباحث نفسه، ولكن هذه الممارسة لا تهدف إلى تقديم المعاني "الصحيحة" للخطاب الديني أو العكس "إبطال التفاسير والعقائد الموروثة"، بل تهدف إلى "إبـراز الـصفات اللسانية اللغوية والآت العرض والاستقلال والإقناع والتبليغ والمقاصد المعنوية الخاصـة بمـا أسمية بـ "الخطاب النبوي"[٢].

اعتمد أركون لهذه السيمفونية المتداخلة[٣]من المنهجيات، خطوتين متلازمتين كما أسلف: خطوة النقد التاريخي، ثم خطوة النقد الفلسفي، وفي شأن الأولى، ذهب تأكيده على ما يلي:"قبـل أن نشرع بالنقد الفلسفي لهذا العقل وذلك التراث [العقل والتراث الإسلاميين]، فإنه ينبغي علينـا البدء بتوضيح هذا التراث وقراءته بشكل صحيح... وإذن فإن العملية تخص الماضي وتتركـز على إضاءة الماضي، وبالتالي فإنها تقع ضـمن دائـرة اختـصاص المـؤرخ المحتـرف لا الفيلسوف... المؤرخ يعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها"[٤]. أما الخطوة الفلسفية المشتملة على لحظة التقويم الشامل، فإنها تتداخل مع الخطوة الأولى (التاريخية)، لأنه مـا مـن خطوة تاريخية في عملية التحليل والنقد الشاملة للتراث، إلا وتحتوي ضمناً على عناصـر مـن النقد الفلسفي[٥].

تطلبت هاتان الخطوتان إجرائية منهجية، دعاها أركـون بـ المنهجيـة التقدميـة – التراجعية، وهي منهجية غائصة في التاريخ والأحداث والنصوص، وتعتمد العديد من الخطوات التحليلية والتفكيكية: فأولاً، يرجع الباحث، في الزمن، إلى الوراء، أو الماضي البعيد، حيث يقف على حقيقة كل الأحداث والتحويرات التي تمت في ذلك الماضي من قبل الفاعلين الاجتمـاعيين في الماضي والحاضر، وثانياً، وهي خطوة العودة، عند الباحث، الذي عليه أن ينزل في الزمن من الماضي إلى الحاضر، ويتوصل من خلالها إلى ما يلـي. أولاً: تحديـد الآليـات العميقـة والعوامل التاريخية التي أدت إلى إنتاج النصوص، ورسمت لها إطاراً وظيفياً معيناً، وثانياً تحديد الأشياء التي أُمحيت إلى غير رجعة في هذا الماضي، وأخيراً تحديد كل المكتسبات الإيجابية التي

---

[١] اركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٣١، ايضاً، اركون، قضايا في نقد، ص١٥٠.

[٢] اركون،الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٣٠.

[٣] اركون، الأنسنة والإسلام، ص ١٠.

[٤] أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٢٢٨.

[٥] المصدر نفسه، ص٢٢٩.

أهملت ونسيت، والخاصة بالماضي والتراث، ولكنها تستحق الاستعادة من جديد داخـــل ســـياقنا التاريخي الحديث[١]. وفي هذه الخطوة، يتحقق مستوى من التحليل يهدف إلى إضاءة النصوص التراثية، وبيان مشروطيتها التاريخية[٢].

أراد أركون تبيان أن القراءة التحليلية المقارنة، الاسترجاعية المستقبلية، أو التراجعية ــ النقدية لجميع أنظمة الفكر، وكل التراثات الثقافية، المكتوبة، أو الشفهية، في الإسلام، تختلف عن القراءة الفيلولوجية التي تعتمد التاريخ التسلسلي الخطي، المحصور بالخطابات الظاهرية، كـــون القراءة التي ينتهجها من شأنها أن تمنع كل التسربات الإيديولوجية، حتى ضمن الخطاب الـــذي ينتجه أركون نفسه[٣]، كما ويمكنها الكشف عن تجسدات الحقيقة التاريخية بكليتها فتبدو "واضحة ساطعة كالشمس في عز النهار"[٤].

لقد قدّر أركون أن دراسة التراث، وتقصّي جذور التاريخية في تشكلاته، تقتـــضي أولاً طرح مشكلة التكوين التاريخي للمعتقد الديني، عاداً هذه العملية بمنزلة "الاجتهاد المجدد"[٥]، الذي يتطلب برنامجاً ضخماً ينتهي إلى زحزحة شروط الاجتهاد النظريـــة عـــن حـــدودها الـــضيقة الحصرية، وعن مجالها اللاهوتي ــ القانوني الذي حُصرت فيه من قبل الفقهاء، وإلى فتح أفـــق واسع في مجال التساؤلات الجذرية غير المعروفة أو المعهودة إلـــى الآن مـــن قبـــل التـــراث الإسلامي، وبمعنى آخر الدفع بكل التساؤلات الخاصة بنقد العقل الإسلامي[٦]. إن النقلة المأمولة من "الاجتهاد الكلاسيكي" إلى "نقد العقل الإسلامي" يجب أن تفهم ــ بحسب أركـــون ــ بكونهـــا حالة امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وانفتاحاً جديداً له، لكـــي لا يبقـــى الفكـــر الإســـلامي ضـــيقاً، ومحصوراً في إطار إبستمية القرون الوسطى[٧].*

أصبح الآن مفهوماً أن نقد العقل الإسلامي، بما هو واقع في قلب الإسلاميات التطبيقية، يستند إلى الحداثة، كمرجعية، تتحكم في جوانب هذا المشروع ومدياته[٨]، على أساس أن الحداثة تعني الانفتاح على كل ما هو عقلاني[٩]، وأيـــضاً لكونهـــا وحـــدها القـــادرة علـــى زحزحـــة الموضوعات التقليدية نحو طرح اشكاليات جديدة، وبالمثل على زحزحة العقائد الراسخة الخاصة

---

[١] أركون، الإسلام، الأخلاق، السياسة، ص١٩.

[٢] اركون، اين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٣.

[٣] اركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٢٦٢.

[٤] اركون، الإسلام، الخلاق، السياسة، ص ١٧٥.

[٥] أركون، الفكر العربي، ص ١٣.

[٦] أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص ١٧.*نعت القرون الوسطى لايتضمن أي حكم قيمة سلبي عند أركون.

[٧] المصدر السابق، ص ٢٠.

[٨] أركون، الإسلام، الأمس والغد، ص ٩٧.

[٩] اركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ١٧٩.

بالتنظيرات التقليدية الأرثوذكسية[1]. إن ما يهم مفكرنا، في المحصلة، أن هذه المقاربات تصب في "العلمنة" التي يؤكدها بوصفها ضرورة حداثية، وليس كعقيدة بالمعنى الإيماني لكلمة عقيدة[2]، حيث تصبح هدفاً أو غاية، بحد ذاتها، كما هي في أشكالها المتطرفة التي يرفضها أركون، ولا سيما كما تمارس في فرنسا مثلاً[3]، وإنما العلمنة التي تُعنى "بمجابهة السلطات الدينية التي تخنق حرية التفكير في الإنسان، ووسائل تحقيق هذه الحرية"[4]. ولكن من غير أن تؤول العلمنة، بدورها، إلى سلطة عليا تحدد لنا ما ينبغي، وما لا ينبغي، التفكير فيه.

إن ممارسة علمانية من هذا النوع، في الإسلام، قد تسمح، برأي أركون، لأول مرة في تاريخ الإسلام الدخول في الحداثة، ولكن لا إلى الخروج من الدين، على حد تعبير مارسيل غوشيه، الذي نظر إلى الحداثة " بوصفها دين الخروج من الدين"، لأن أركون عندما يدرس الإسلام والمعتقد الديني، إنما يتطلع إلى زحزحة المعتقد عن مواقعة اللاهوتية التقليدية، لا إلى تجاوزه نهائياً[5]، أي تجاوز هذه المواقع الكلاسيكية التي ظل راسخاً فيها، وفتح أبوابه على اجتهاد مجدد يوازي أو يتجاوز الاجتهاد القديم.

أخيراً، يقتضي الأمر لكي تنجح الإسلاميات التطبيقية كما يفهمها أركون إنجاز قطيعة مع نوعين من المقاربات للتراث:

- الأولى، وتشمل كل التفاسير القديمة وصولاً إلى التفاسير الإسلامية الحديثة، والمحكومة طراً بأطرهما المعرفية العقدية المغلقة.

- الثاني، ويشمل الدراسات الاستشراقية، المقتصرة على تطبيق المنهج الفلولوجي، وطريقة التحليل النقدي الوضعي[6].

خامساً: التأويل ومستويات المنهج في مقاربة التراث.

إتكاءً على الأهمية التي يوليها أركون للمنهجيات الجديدة التي تقدمها العلوم الاجتماعية الحديثة، التي تتعاضد كلها في بناء المنهج العلمي الحديث، الذي يأخذ بعين الاعتبار الجدليات الاجتماعية، وأثرها البيّن على طبيعة العلاقة المنسوجة بين الفكر واللغة، فإنه نظر إلى هذه المنهجيات بوصفها حقولاً تطبيقية يمكنها كشف حيوية هذه الجدليات وديناميتها، وذلك من خلال

---

(1) أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٦٩.

(2) أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص ٤١.

(3) أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٩٢.

(4) المصدر السابق، ص ٢٩٤.

(5) أركون، الفكر الأصولي، ص ١٦٩.

(6) أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص ٥.

رصدها ووعيها للأفكار المتحركة والتصورات العابرة، أو العرضية، وآثار المعنى والحقيقة، وعلاقات القوى المؤقتة، وإظهار تاريخيتها، ومن أنها لا تشكل حقائق أنطولوجية متعالية على كل فعل بشري[١].

تكشف المقاربة التأويلية، لدى أركون، أهمية فهم "مسألة التاريخية" في تجديد أي معنى في كل خطاب، ديني أو غير ديني، وهذه مسألة ينصرف فيها الفهم إلى المستوى النظري، الذي يتطلع إلى مدلول عبارات الخطاب، وبيان العمليات التصورية أو الآليات العقلية، أو الأجهزة المفاهيمية التي تقوم عليها أو تتضمنها القراءات، وعلى أساس أن تُمسي العبارات واصفه تماماً لإبعاد العلاقة التي تربط القارئ المعاصر بتراثه، من حيث إنها علاقة إدراكية ناشئة عن مواجهة حرة للذات مع موضوعها، وتتحرك عبر مجموعة من الوسائط، كما تتشكل بمقتضى مجموعة من النظم والأعراف الخاصة ببرتوكولات القراءة، الأمر الذي يؤدي إلى جعل هذه القراءة مُشرعة أو مفتوحة على حقول معرفية منهجية، تتصل أول ما تتصل بالتأويل من حيث هو "نظرية القواعد التي تحكم تأويلاً من التأويلات، أي تحكم تفسير نص من النصوص، أو تفسير مجموعة من العلامات التي يمكن النظر إليها بوصفها نصاً"[٢]. وبحيث يكون الفهم التأويلي عملية حوارية dialogical تقوم على التفاعل بين الذات والموضوع في المعرفة[٣].

يتبين أن المآخذ الكبرى على الإسلاميات الكلاسيكية، لدى أركون، تكمن في أن الخطاب الذي تنتجه هذه الإسلاميات، يبقى داخل تأويله الخاص بالإسلام، الملجوم والمؤصل بحقيقة جوهرية، شأنها أن تقدم الإسلام في قوالب وفرضيات تاريخانية*، وممارسات علمية وضعية، لا تضاهي التجدد الحاصل في مجال مناهج العلوم الاجتماعية. ووحده التأويل المفتوح على الدائرة التأويلية، الذي يكتسي غنى وفاعلية، من شأنه، تمكين الباحث من بناء ممارسة فكرية ونقدية وإيبستمولوجية تتعرف إلى الحقيقة في التراث بوصفها تعددية، ومفتوحة على التأويل في كل وقت، كما ويتضح للباحث أن المطلوب الأركوني من استراتيجية التأويل الخاص بالفكر الإسلامي، يهدف إلى إظهار حدين مائزين لكل من المعرفة والحقيقة وعلاقتهما بالتاريخ. فإذا كان مفكرنا يؤكد على تاريخية الفكر/ التراث الإسلامي، فلأنه يبتغي اثبات نسبية الحقيقة المتضمنة في هذا التراث من جهة، ويريد أن يدحض الفروض الخاصة بتاريخانية التراث، كما

---

(١) أركون، الفكر الأصولي، ص ٥٥.

2) P.Ricoeur, The Confict of interperetations Eassaysin Hermeneutics, Edited by Don Ihadle, North western, University press, 1974, p.16.

(٣) عطاري، وليد، الموضوعية في العلوم الإنسانية، ص٢٧.

* تقوم التاريخانية على مبادئ عامة أبرزها: أن التاريخ محكوم بجملة قوانين، وحدة الاتجاه أو المسار الخاص بالتاريخ أو الفكر، إن الفكر وتاريخه ليس فيهما انفصال أو انقطاع.

تظهر في الفكر الإسلامي التقليدي، الذي يسطر قواعد هذه التاريخانية، لكي يفرض الحقيقة المطلقة في التراث، من جهة أخرى.

يُعرّف التأويل بمعنى ما من المعاني بأنه طريقة في الاشتغال على النصوص، وإظهار بنيتها الداخلية ووظيفتها المعيارية والمعرفية، وأيضاً بأنه الكشف عن حقائق مطموسة لاعتبارات تاريخية وإيديولوجية؛ ومعنى ذلك فإن فن التأويل يتطلع من جملة ما يتطلع إليه الوصول إلى البدايات الأولى والمصادر الأساسية لكل تأسيس معرفي[١]. ومن خلال كشف الطبقات الخفية للمعنى، وإبراز المخفي بالعودة إلى الأصل[٢]، وعلى أساس بناء تأويل مفتوح باستمرار على ماهية النص[٣]، لأن الاعتقاد التأويلي الخاص بريكور، يؤكد بأن النص يتضمن فائضاً من المعاني التي من شأنها أن تظهر خلال عملية تحيينه باستمرار[٤]، بحسبان أن التأويل يؤكد أن الحقيقة لم تقل، مرة واحدة، يمكن كشفها من القراءة الواحدة للنص[٥]. ولكنها تبقى إمكانية مشرعة على الفهم، بفعل جدلية الإحالة من دلالة إلى أخرى، وإعادة تأويل معنى سابق، أو تأويل المعنى مجدداً[٦]. وفي مُوازاة الشمولية التي يزعمها المنهج العلمي الوضعي، يلجأ المنهج التأويلي إلى إرساء تقاليد جديدة أساسها توزيع مساحة الحقيقة[٧]. وبعيداً عن كون نظرية التأويل منهجاً في الفهم، أو إجرائية تفسيرية، أو حتى نظرية معرفة، وهي خلافات حاصلة حول التأويل، في مآلاته النهائية وحدوده القصوى[٨]، فإن المهم هو التمييز بين تأويل النص، واستعماله، فبحسب إمبرتو إيكو(Eco)(١٩٣٢-)، فإن الحركات الإيديولوجية والسياسية تزعم تأويل النص في حين أنها تقوم باستعماله، والمستعمل للنص لا يهتم بمعناه، وإنما يهتم بوظيفته ودوره في تأويل مذهبه، وهذا ما يسميه التأويل السيء للنص[٩].

يرفض أركون، وهو بصدد التدليل على فساد تأصيل الحقيقة، كما تدعيه الأنظمة الاعتقادية الوثوقية، وتزعم قدرتها على التأصيل لهذه الحقيقة، التمسك بطريقة واحدة في تأويل النصوص والاستمرار فيها، ويعتمد ما يسميه بنظرية التنازع بين التأويلات، (صراع التأويلات)

---

[١] المتقن، محمد، في مفهومي القراءة والتأويل، ص٢٩.
[٢] كحيل، مصطفى، إشكالية المنهج التأويلي والأصل، ص٣٣.
[٣] مهيبل، عمر، خطاب التأويل، خطاب الحقيقة، ص٤٥.
[٤] كحيل، مصطفى، إشكالية المنهج التأويلي والأصل، ص ٣٥.
[٥] حرب، علي، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص١٥.
[٦] حرب، علي، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ص٢١.
[٧] غادامير، هانز جورج، خطاب التأويل خطاب الحقيقة، ص ٤١.
[٨] صفدي، مطاع، استراتيجية التسمية، التأويل وسؤال التراث، الفكر العربي المعاصر، ص٤.
[٩] نقلاً عن: كحيل، مصطفى، اشكالية المنهج التأويلي والأصل، ص ٣٥.

[١]. وينيط هذه المهمة بفضيلة العقل الذي يأمــل التعــرف إلـــى الأشــياء وفهمهــا بواســطة "إستراتيجيات التأويل"، على أساس أن هذا اللون من الإبيستمولوجيا يمكننا من رفــض فكرتـــي التأصيل والمعرفة، أو الحقيقة الثابتة المكتشفة بصورة نهائية، وهو ما درج عليه الفكر الأصولي المنتمي إلى العقل الإسلامي النسقي الوثوقي[٢].

كيف يمكن تأويل التراث إيجابياً، عن طريق النقد البناء ليكون قادراً على إشغال وظائف جديدة داخل سياق اجتماعي وتاريخي متبدل؟.

يبين أركون بخصوص السؤال السابق، أن الباحث لا يمكنـــه أن ينطلـــق مـــن تحديـــد تيولوجي أو الاستناد عليه، والسبب واضح، بالنسبة إليه، وهو أن مسار الفكر الإسلامي قد غلبت عليه دائماً الأطر الخاصة بالجدل والتنازع حول صحة وصوابية الاعتقاد انطلاقاً من مزعومية الحقيقة الخاصة بكل فئة، الأمر الذي يتطلب إيجاد تيولوجيا جديدة أو مجددة للتراث تستوعب كل المدارس والرؤى الفقهية للفرق الإسلامية العابرة للتاريخ الإسلامي (السني والشيعي والإباضي) التي تزعم كل منها امتلاك الحقيقة، وعندئذ يجد الباحث أن عليه سلوك الطرق والمناهج الراهنة للمعرفة المفتتحة على يد علماء علوم الإنسان والمجتمع. وبما أن المـــسألة تخــص، بالدرجـــة الأولى، قراءة النصوص المقدسة، فمن باب أولى البدء في البحث وفق قاعدة المعطيات اللغوية والسيميائية الدلالية، على أن تكون هذه الخطوة متبوعة بعدئذ بالتحليل التاريخي والسوسيولوجي، ولكن ضمن منظور أكثر اتساعاً يخص أنثروبولوجيا التراث والحداثة، وبطبيعة الحال ســيطال هذا البحث والتحري الموسع طرح اسئلة مشروعة تماماً تتعلـــق بالمكانـــة الجديـــدة للموقــف اللاهوتي[٣].

واضح أن التأويل، عند أركون ـــ الــذي يتطلع إلى ممارسة نقدية وفكريـــة معاصـــرة شاملة للتراث ـــ يتحول إلى تقنية تفكيكية وأركيولوجية في الوثائق والنصوص والتفسيرات التي تشمل التراث الحي، وهو في هذه الحالة يترافق مع مهمات عملية تطبيقية لها أدواتها ومناهجها وأهدافها، في الكشف والتعرية والفهم[٤]. ولكن هذه العملية لا تعني بالنسبة له تدمير التراث على حد ما يعتقد البعض، لأنها لا تطلب القطيعة مع الماضي، بل إنها تعمل علـــى تفكيــك التـــراث بغرض تمييز العناصر الحية فيه أو القيم الصالحة عن القيم المظلمة القمعية والإيديولوجيـــة[٥]. وهنا تكمن خصوصية الحاجة إلى التأويل المترافق مع التفكيك، فالنصوص الدينيـــة وبخاصـــة

---

(١) أركون، الفكر الأصولي، ص ١٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٧. أيضاً، أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص ٨.

(٣) أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٣١.

(٤) الزاوي، عمر الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام، مقاربة منهجية لفكر محمد أركون، ص٧١-٧٢.

(٥) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٢٠١.

التأسيسية في التراث، عموماً، خضعت لتوظيفات إيديولوجية من طرف حراس الحقيقة أو من يسميهم ماكس فيبر(Weber)(١٨٦٤-١٩٢٠) مُسّيري شوون التقديس أو الرأسمال الرمزي[١].

يتطلب التأويل، لكي يحقق أغراضه، كاملة، الانتقال من الحالة التأويلية إلى الدائرة التأويلية، ويستدعي هذا الانتقال إضاءة المسألة أو الحالة الوجودية بالنسبة للمؤمن. ألحظ في الحالة التأويلية بمنظور اركون، أن الإنسان المؤمن يثق ثقة كاملة بالقوانين المستنبطة من النصوص، وفي الحالة الثانية (الدائرة التأويلية)، نجد أن تفحص المعاني الناتجة عن العملية الأولى تستبعد كل مرمى أو هدف تيولوجي[٢]. إن الوعي الإسلامي الذي يعتبر نفسه دائماً ذاتاً مستقلة قادرة على تحديد المعنى القانوني الصحيح لكلام الله تعالى، عليه أن يعيش الحالة التأويلية حتى نهايتها، بمعنى آخر عليه أن يبحث في كل العناصر والروابط التي نشأت ولا تزال تنشأ، وتعاطاها المسلمون مع النص القرآني والنصوص التي تلته، فيما بعد، وأصبحت قانونية ومعيارية ومقدسة، على غرار نصوص كبار الفقهاء والأصوليين ورؤساء المدارس[٣].

ينطوي هذا التبحر التأويلي على تمييز بين منهجيتين لقراءة النصوص وتفسيرها: المنهجية التقليدية الموروثة، التي تتضمن كل التفاسير والأدبيات الكلاسيكية، والمنهجية العلمية والألسنية والسيميائية والاجتماعية والانثروبولوجية، التي تقدم رؤيتها الحديثة في تأويل الخطاب الديني، ليصار إلى نزع الأسطرة عن الفكر الإسلامي[٤].

إن ما يثير المفارقة، هو أن الانقسامات المذهبية في الإسلام، وهي انقسامات تاريخية، قد حصلت في حمأة الصراع على التأويل والتفسير الصحيح والوحيد (الإسلام الصحيح). وفي ظل الإدعاءات المقابلة حول تمثيل الإسلام الصحيح[٥]، تولدت الحالة التأويلية الموصوفة سابقاً، ولكنها لم تتعدَ إلى حالة (الدائرة التأويلية)، لأن العقل الإسلامي، وعبر كل الفاعلين الاجتماعيين (سواء أكانوا على المستوى الفردي أو الجماعي)، كان يخضع لآثار المعنى، بل إن المسلمين نشطوا بدورهم في إنتاج هذه الآثار عن "طريق المزاودة المحاكاتية على المعنى الأصلي والأولي للنص الأعظم"[٦].

سادساً: التراث ومستويات المقاربة المنهجية.

---

(١) قارة، نبيهة، الفلسفة والتأويل، ، ص١٣. أيضاً نقلاً عن: عبد الوهاب الشعلان، محمد اركون، تحليل الخطاب المقدس، ص٧٥.

(٢) اركون، تاريخية الفكر العربي، ص١٣٤.

(٣) اركون، المصدر السابق، ص١٣٤.

(٤) اركون، نحو نقد، ص ٣١٧.

(٥) اركون، الإسلام، أوروبا، الغرب،ص ١٩٢.

(٦) المصدر السابق، ص٣٠.

أكد أركون على قراءة كل النصوص التأسيسية الدينية، من جهة، ثم قراءة كل الأدبيات العقائدية المذهبية والفرقية، من جهة أخرى، ولكن على أساس "الانفصال عن القراءة التقليدية التي لا تزال تفرض نفسها على الطائفة المؤمنة"(١)، وفي الوقت ذاته، الانفصال عن المنهجية التاريخية الفيلولوجية السائدة لدى المستشرقين الكلاسيكيين(٢).

هدفت الإجرائية التي اعتمدها إلى إفساح المجال للقراءة النقدية التي تحاول البحث والتساؤل عن اللامفكر فيه في القراءات السابقة(٣). وهذا موضوع يتصل بالموقف العام لمشروعه الفكري الذي يرفض كلاً من الطرح التراثي القديم، والطرح الاستشراق الفلولوجي، ويتطلب هذا، أول ما يتطلب، التمييز بين المفكر فيه، واللامفكر فيه، والمستحيل التفيكر فيه، على أساس أن المفكر فيه هو كل ما أمكن للفكر الإسلامي أن يعمل فيه تفكيراً خلال تاريخه الطويل، واللامفكر فيه هو ما لم يكن بمقدور الفكر الإسلامي طرقه وتناوله، إما بسبب القصور الذاتي المحكوم بأطر المعرفة اللاهوتية الحاصلة بعقلية القرون الوسطى، أو بسبب العوائق الموضوعية ذات العلاقة بالسلطة والفترة الزمنية. وهنا تظهر مهمة أركون بوصفه باحثاً مجدداً للفكر الإسلامي، وهي أنه حاول فتح تلك "القارة" من اللامفكر فيه، الذي ليس هو أي شيء آخر سوى تراكم طبقات المستحيل التفكير فيه الممتد على مدى مراحل تاريخية، لأسباب دينية واجتماعية وسياسية.

إن أركون لا يتجاهل المسؤولية العلمية حول الاعتراف بحقوق قراءتين تخصان التراث، فهو يُعطي الحق للقراءة الإيمانية، كما يُعطي الحق للقراءة النقدية، بالتساوي، على أساس أن هذا الاعتراف يمكن الباحث من تجاوز الانقسامات ذات الجوهر الإيديولوجي التي تفصل بين البشر(٤). التي استمرت لقرون عديدة. وعلى سبيل المثال فإن قراءة النص القرآني يجب أن تكون من مستويات عديدة من تطبيق المنهجيات المختلفة (كالمنهجية التاريخية، والألسنية، والأنثروبولوجية، والنقد الأدبي)، وبعد ذلك يقوم الباحث بمقارنة هذه القراءات العلمية مع القراءات الإيمانية أو التراثية الشائعة(٥).

يتبين لديَّ أن أركون لا يفصل بين التراث والحداثة، في استراتيجيات المقاربة كما هو حال القراءات التراثية التقليدية، التي ديدنها نسخ التراث كما هو من غير مُساءلة نقدية تحتمل مقاربات علمية حداثية.

---

(١) اركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص ١٠١.
(٢) المصدر السابق، ص ١٠٢.
(٣) اركون، القرآن من التفسير الموروث، ص٣٩.
(٤) اركون، الفكر الأصولي، ص١٠٤.
(٥) المصدر السابق، ص٣٩.

ويؤكد أركون، في هذا الخصوص، إلى أنه "لا يمكننا مقاربة التراث (أي تراث) ودراسة الظاهرة التي أدعوها بالتتريث إلا إذا قمنا بتحليل نقدي للحداثة... إن إعادة التتريث، هي خطاب ايديولوجي يعظم التراث عموماً دون الاهتمام بمضامينه الحقيقية أو بأهميته العقائدية... أو بالوسائل العملية لتحيينه وتنشيطه أو تجسيده في التاريخ من جديد. إنهم يقيمون التعارض والتضاد بين الأصالة المفترضة. وبين عملية العلمنة والقطيعة الحاصلة مع التراث ... إن إعادة التتريث المتمثلة بالنزعة السلفية تعني، إذن، نوعاً من التعمية والتمويه لعمليات التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي الواقعية، والتي تفرض نفسها حتماً مع ضرورات التنمية الملحة"[١].

يتضح للتو أن هدف أركون من هذا النص هو، تبيان مسألتين: الأولى، هي بيان كيفية تعامل بعض التيارات الفاعلة في الساحة الثقافية الإسلامية مع التراث، وإدعائها الأصالة مع أن ما تفعله ليس أكثر من استغلال إيديولوجي للتراث، وفي الوقت ذاته تعاميها عن الشروط التاريخية والايبستمولوجية المسؤولة عن إنبثاق هذا التراث. وأمّا المسألة الثانية، فتتعلق بخصائص وطبيعة المقاربة العلمية للتراث، وهذه مهمة منوطة أو مرتبطة عضوياً بوظيفة الإسلاميات التطبيقية التي تبرز في عملية "قراءة ماضي الإسلام وحاضره، انطلاقاً من قضايا المجتمعات الإسلامية والعربية وحاجياتها الملحة"[٢].

إن التأويل المرافق لكل خطوات المقاربة المنهجية، في كل مستوياتها، لا يستقيم، برأيه، إلاّ مع الأخذ، بعين الاعتبار، بفكرة التاريخية، التي تتموضع في صميم الظاهرة الإسلامية منذ بداية تجسدها؛ ففكرة التاريخية تشخص حضورها في كل مستوى تأويلي يتعلق بالقرآن، وأيضاً بكل التركيبات اللاهوتية والفقهية والأخلاقية المتولدة عنه[٣]، وذلك لأنها وسيلة الباحث في التوصل إلى القيام بقراءة تحليلية مقارنة "لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية المكتوبة أو الشفهية"[٤]. كما أنها تمثل، بالنسبة إليه، رهاناً عظيماً، لكونها "تخص الحقيقة المطلقة ذاتها، كما تخص الشروط أو الظروف السياسية والثقافية لإنتاجها ولبلورتها ولإندماجها في فكر وسلوك كل مؤمن"[٥].

---

(١) أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٥٣.
(٢) أركون، حول الإنثروبولوجيا الدينية، نحو إسلاميات تطبيقية، ص٣٦.
(٣) أركون، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، ص٢٥٥.
(٤) أركون، قضايا في نقد، ص ٤٦-٤٧.
(٥) أركون، الفكر الإسلامي. نقد واجتهاد، ص ٢٤٧.

واعتماداً على التعددية المنهجية، وانطلاقاً من الإسلاميات التطبيقية، التي تتعدى مسألة إرتهان فكره إلى الخطاب النظري، قدّم أركون تحليلاً للمستويات الخاصة بالمقاربة العلمية للتراث، والتي تشمل حقولاً معرفية متداخلة ومعقدة. و قد جاءت على النحو التالي:

١- أولوية المقاربة على المستوى الألسني والسيميائي.

يقوم هذا المستوى المنهجي على أساس قراءة النصوص وتفكيك لغتها ألسنياً، ومعرفة كيفية تشكلها، على مستوى مباشرتها الأولى، أي مستوى اللغة الكلاسيكية[١]. وقد حظي علم الألسنيات، عند أركون، بأهمية كبيرة لجهة تحليل المجال المعرفي للفكر الإسلامي، ولمن يقوم بكتابة تاريخ التفسير في الإسلام؛ فالألسنيات تبحث عموماً بنظام العلامة اللغوية، أما بالنسبة لعلم السيميائيات ــ الذي احتفى به أركون أيضاً ــ، فيختص بدراسة مختلف أنظمة العلامات غير اللغوية، الرمزية والأدائية في المجتمع، وبإختصار كل ما يشكل النظام السيميائي الرمزي الذي يخص مجتمعاً محدداً[٢].

وهكذا، ألحظ أن اللسانيات تشكل، عنده، عنصراً مهماً في استراتيجيات تأسيس الخطاب، كونها تزودنا بجهاز اصطلاحي يحرص على الدقة والصرامة العلمية، ويجعلنا رهن الإمكانات اللغوية لهذا الخطاب، لا رهن الفرضيات والتخمينات. ذلك لأننا نتعامل، ها هنا، مع نصوص لغوية بالدرجة الأولى، وكون هذه النصوص مقدسة كما هو حال الإسلام، فإن هذا الأمر لا يتناقض مع قدسيتها[٣]. وقد أمكن، بفضل الألسنيات، التمييز بين المعنى الحرفي للخطاب، وبين آثار المعنى المتولدة عن قراءته، ومعرفة كيفية تمفصل المعنى في النص من خلال الأساليب اللغوية والبيانية[٤].

يتطلع أركون، عند هذا المستوى، من المقاربة المنهجية، إلى قراءة النصوص الدينية، فضلاً عن النصوص التفسيرية، وكل التراث، في ضوء علم الألسنيات والسيميائيات، الذي يمكن من خلاله "خلخلة الموروث بلغة جديدة، لا تكتفي بالحماسة الإيديولوجية، بقدر ما ترمي إلى تأسيس خطاب جديد حول التراث الإسلامي"[٥]، كما يرى كمال عبد اللطيف، وبخصوص النص القرآني، فإن هذه المقاربة تساعد على إعادة قراءة الوحي، ومعرفة كيفية تجسده في التاريخ، والتوصل "إلى معرفة أفضل لوظائف العقلاني والعامل الخيالي (المخيالي) ودرجات انبثاقهما

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٥٣.
(٢) اركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص١٢١.
(٣) أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص٣٥.
(٤) اركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص٢٦.
(٥) عبد الطيف، كمال، قراءات في الفلسفة العربية المعاصر، ص٣٢.

وتداخلهما وصراعهما في مختلف مجالات نشاط الفكر التي سادت المناخ الإسلامي"[١]. كما تسمح المقاربة اللغوية بأن يتحرر الباحث من قيود النصوص الدينية، وأيضاً معرفة هذه النصوص على حقيقتها المادية على أساس أنها كلام مُدون في مادة، الأمر الذي يساعد في تحليلها تحليلاً موضوعياً اعتماداً على "استخدام مقولات السيمياء واللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد المقروءة، لمعرفة كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى"[٢].

يتبين أن أركون لم يقيد نفسه بمدرسة ألسنية بعينها، وإنما استغل واستثمر نتائج البحث الألسني التي تتناسب ودراساته في التراث، لاعتقاده أن الموضوع المدروس هو الذي يفرض عليه نوع المنهج الذي يتبعه. إن طريقته في تطبيق الألسنية شرحها بالقول: "إني أحاول أن أرى كيف يشتغل النص القرآني وكيف يمارس آليته، وكيف يولد المعنى وكيف يولد تشكيلاً معيناً للوعي. ولا أستطيع أن أفصل النص، الذي صُنع وسُمع لكي يقرأ، عن القارئ الذي يقرؤه. في الواقع أنه فيما يخص القرآن، ينبغي أن ندرس الكلام أولاً وليس اللغة. إذ توجد علاقة بين القارئ والنص لا استطيع كسرها أو تهميشها. لا أستطيع أن أعتبر النص كمجرد جوهر فنولوجي وسيمانتي معنوي، ثم أبدأ بتفكيكه وكأنه آله ميكانيكية جامدة. إن نصاً ما، وخصوصاً إذا كان نصاً دينياً، قد صُنع لكي يُقرأ ويعاش. وهنا نلتقي بمفهوم اللغة الدينية، فلا يمكن اختزال هذه اللغة الدينية إلى مجرد لغة عادية كبقية اللغات، أي كلغة توصيل. ولا يمكن اختزالها إلى اللغة الأدبية، لأن اللغة الدينية تتجاوز التوصيل"[٣].

إن معرفة الكيفية التي يشتغل فيها الخطاب، لا بد لها وأن تمر، برأي أركون، بعملية فهم الشروط اللغوية والاجتماعية والتاريخية لإنتاج المعنى، التي تمكن الباحث من معرفة الكيفية التي تقوم بها التراثات الخطية بعمليات انتقاء وحذف، تمليها عليها الإنساق الدينية، أو الفلسفية، أو السياسية، والكشف عن الآليات الاجتماعية والإيديولوجية لكل عمليات الانتقاء والتقنيع، وعندئذ يمكن إنجاز تحليل أو مقاربة للشروط السابقة[٤].

إن الأهمية التي تنطوي عليها هذه المقاربه، بنظر أركون، تنبع من محاولة إخضاع النص القرآني للتحليل بصورة يمكن معها العودة إلى الأصول، "والاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً"[٥]. ومع أنه يدرك حجم المشكل الذي تثيره عملية العودة إلى النصوص التأسيسية، أو

---

(١) اركون، تاريخية الفكر العربي، ص١٧.
(٢) اركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٣٣
(٣) أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٢٣١.
(٤) أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص ٣١٤.
(٥) المصدر السابق، ص ٢٤٥-٢٥٥.

المادة الأولية (النصوص الأولى)، على مستوى المقاربتين التاريخية و"اللسانية السيميائية". إلا أنه بقي، عند تأكيده ضرورة العودة إلى الأصل، وفهم عمليات إنتاج المعنى في النصوص الأولية، لأنها تمثل عودة إلى الزمن التأسيسي، "أي العودة إلى زمكان كان قد حُوِّر وغُيِّر من قبل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية المتعاقبة. إن علم الدلالات أو علم السيمياء يطمح إلى الاستعادة النقدية التي تتخذ مسافة بينها وبين المواد المقروءة الأولية، ثم كل المواد الثانية أو الثانوية التي أنتجها التراث في آن معاً. كيف تقوم العلامات المستخدمة في النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد، وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى وضمن أية شروط"[١].

ولكن الباحث يتساءل عن حجم الصعوبات المعرفية والمنهجية التي تواجه أركون وهو بصدد إنجاز قراءة تزامنية، السنية وسيميائية وتاريخية للنصوص الأولى (نصوص الوحي)، تتطلب منه أن "يتموضع في لحظة القرآن"[٢]، على أساس الكشف عن الكيفية التي انبثق فيها الإيمان الإسلامي، عبر مجريات لغوية وتاريخية معينة، وأن يفهم بالتالي عمليات إنتاج المعنى في النصوص الأولى، قبل خضوعها لعمليات إنتاج تكرارية، نتجت بفعل القراءات والتصرفات والأعمال التقليدية، وابتعدت كثيراً عن لحظة القرآن.

إن مبعث الصعوبة، برأيي، يجيء من رغبة أركون امتلاك لحظة الوحي معرفياً، فضلاً عن امتلاكه "طيبولوجيا دقيقة للخطاب الديني"[٣]. لأن لحظة الصفر التي ابتدأ فيها هذا الوحي الشفاهي، ليست متوفرة بأي شكل من الأشكال، وبالتالي فإنها تثير كل مشكلات الاستحالات المعرفية، حتى وأن امتلك كل أدوات وإجرائيات التأويل والتفكيك، وهكذا يبدو أن مطلوب أركون قد يعجز عن امتلاك تلك اللحظة على المستوى الإيبستمولوجي.

يمكن للباحث هنا تقدير حجم الصعوبة، في الطموح الأركوني، الخاص بتحليل الظاهرة القرآنية، أو النص القرآني باعتباره الحدث التأسيسي الأول، سيما وأن النص القرآني قد أنتج عشرات التفاسير، ومئات الكتب والأدبيات التأويلية منذ ظهوره، وإلى اليوم، وشكلت حالة أشبه "بالطبقات الجيولوجية للأرض"، وقد يتعذر على الدارس الوصول إلى الحدث التأسيسي الأول "في طراوته وطزاجته الأولية"[٤]، على حد تعبير أركون، إلاّ إذا أمكنه اختراق هذه الطبقات المتراصة، التي تشكلها "كل الأدبيات التفسيرية التي تحجبه". ومن المعلوم، كذلك، أن هذا التراث الذي يشمل مذاهب وفرق ومدارس، كان القرآن يُتخذ فيه ذريعة لأجل تشكيل نصوص أخرى

---

[١] اركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ٣٤-٣٥.
[٢] أركون، قضايا في نقد، ص٢٨٤.
[٣] أركون، الإسلام، الأخلاق والسياسة، ص٢٥.
[٤] الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص٢٣٢.

"تلبي حاجيات عصور أخرى غير عصر القرآن بالذات"[١]. فكل التفاسير ارتبطت باللحظة الثقافية التي أنتجتها، وبالبيئة الاجتماعية أو المدرسية التيولوجية (الدينية)التي تنتمي إليها، أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن، وهذا ما يعقد الأمور كثيراً، بنظر أركون، في ما يخص الروابط الكائنة بين النص الأول الذي نريد فهمه (القرآن)، وبين كل هذه التفاسير التي نتجت فيما بعد تبعاً للحاجات الإيديولوجية المرافقة لكل جيل من أجيال المسلمين[٢]. وهذا يدلل بأن الحقيقة ليست مطلقة ووثيقة بقدر ما هي تاريخية، وأنها حقائق ارتبطت باللحظة التاريخية والبيئة الاجتماعية والثقافية التي انتجتها.

ثانياً: مستوى المقاربة التاريخية والسوسيولوجية.

احتل مفهوم التاريخية، كما تبين في فصول الدراسة، على أهمية كبرى، عند أركون، على أساس إمكانية وضع الإسلام والتراث في قلب المعطى التاريخي الاجتماعي، أو بإيجاد دالة ذات علاقة بالمجتمع الإسلامي، ليكون بالإمكان إنتاج قراءة تحليلية مقارنة لكل أنظمة الفكر والتراثات الثقافية[٣]. وتقتضي التاريخية القول بأن كل إنتاج فكري يدرس بوصفه نتاجاً "لحقيقة اجتماعية وثقافية كلية"، وعلى أساس الربط بين الفكر والمجتمع. ولذلك فهي تُعنى بدراسة التغير الذي يصيب الأفكار والأخلاق والمؤسسات بحسب اختلاف العصور والمجتمعات[٤]. وهكذا، فإن التاريخية تعد منهجاً يقوم على مبدأ أساس مفاده أننا لا نستطيع الحكم على الأفكار، إلا من خلال الوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، بحيث يكون ممكناً إذا نظرنا إليها من خلال هذا الوسط، أن تبدو طبيعية وضرورية، كما يبين كميل الحاج[٥].

يتبين، إذن، أن المنهج النقدي التاريخي يتعاطى مع الأفكار من خلال شروطها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية، ما يقتضي دراسة مختلف البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والديمغرافية والسيميائية التي تظهر في مجتمع ما، بهدف التوصل إلى فهم نوعية الأفكار والعقائد السائدة فيه، وإلى معرفة الحقيقة في منشئها وصيرورتها وروابطها مع كل التحققات التاريخية التي سبقتها.

إن عملية المقاربة التاريخية تتطلب على المستوى الفلسفي تطبيق بعض القرارات المنهجية والإيبستمولوجية على التراث الإسلامي على مرحلتين محددتين:

---

(١) المصدر السابق، ص٢٣٣.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٣٢-٢٣٣.
(٣) أركون، قضايا في نقد، ص ٣٤٦-٣٤٧.
(٤) أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٧٤.
(٥) كميل، الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص١٤٤.

أولاً، على الباحث أن يعيد جمع وترميم الحقيقة التاريخية المعاشة في المجتمع بكل كثافتها الأولى. وللوصول إلى هذا المطلب يجب تطبيق قراءة جذرية للقرآن ابتداء من الفترة التأسيسية التي شكلت "الذاكرة الجماعية الإسلامية".

ثانياً، ينبغي معرفة كيفية النفاذ إلى الرسالة القرآنية، بكل أبعادها، وعلى الخصوص "وضع التاريخية التي تخص القرآن في قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصير الدين، الذي هو أحد مكوناتها"[١].

يتضح الآن أن أركون ربط بين التاريخية والوحي القرآني؛ فالقرآن قدّم تصوراً وأنموذجاً بديلاً برموز ورؤى ثقافية جديدة للعالم، وقد لا تتفق الرؤية الوضعية أو التصور العلماني مع رسالة الوحي أو أنموذجه، من جهة مسألة مصدره وتعاليه وأنموذج خطابه الذي يتعالى على المحسوس، وبالتالي فمن وجهة نظر الوضعية، فإن الخطاب الذي يتضمن إنتاجية (ذات معنى) هو الخطاب الذي يدل على أشياء قابلة للتصديق موضوعياً[٢]. ولكن هذا لا يلغي حقيقة تجلي هذا القرآن في التاريخ المحسوس لجماعة المؤمنين، ومن أن هذا التجلي تجسد بأشكال مختلفة أثرت في حياة وسلوك مُتلقيه، بل ومن يقرأونه أو يستمعون إليه لاحقاً.

لا يفكر أركون في هذا المستوى من المقاربة، في تهميش مفهوم كلام الله الذي أنزل بواسطة القرآن، لكي يضع التراث الإسلامي ومعه النصّ المقدّس، في مهب الريح، وإنما هدفه الصريح كما يؤكده هو نفسه، أن يطرح "مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة للمرة الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق أية أسبقية تيولوجية"[٣].

إن أهمية قراءة أركون مقارنة بغيرها من القراءات الحديثة، تكمن في توظيفه ترسانة من المصطلحات والمفاهيم النابتة في العلوم الغربية، وإصراره الذي لا يلين على إخضاع النص القرآني للمفاهيم والإشكاليات ذاتها التي سبق، وأن أخضعت لها نصوص الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد، كما يذهب العباقي[٤].

٣- مستوى المقاربة الأنثروبولوجية.

يحتل المستوى الأنثروبولوجي مكانة كبرى اليوم في مجال علوم الإنسان الحديثة، وعلى الأخص علم الأنثروبولوجيا الدينية، الذي يبين كيفية تلقي الدين في المجتمع، والتفاعل معه،

---

(١) المصدر السابق، ص١٢٠.

(2) Abdul Kabir Hussain Salihu, Mohammad Arkoun's Theory of Qur'anic Hermeneutics. A Critique, INTELLECTUAL, Discourse, 2006, Vol. 14, No 1,19-32. p 23.

(٣) أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٢١.

(٤) العباقي ،الحسن ، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دراسة تحليلية نقدية لأشكاليات النص عند أركون، ص١٦.

سواء على صعيد التراث الشفهي أم على صعيد التراث الكتابي. ويبرز في هذا المضمار، مسعى كلود ليفي شتراوس (Strauss)(١٨٦٤-١٩٤٥) في تحليل الكثير من المظاهر الأنثروبولوجية (علم الإناسة)، كعلاقة القرابة والأساطير وأنظمة الطبخ. ويطرح شتراوس تساؤلاً حول إمكانية دراسة الجوانب المختلفة للحياة الاجتماعية بضمنها الدين والفن، بالطرائق المشابهة لتلك المستخدمة في اللسانيات[1]. ويجيب شتراوس نفسه على هذا التساؤل بالإيجاب، مؤكداً أن دراسة اللغة ستكون نموذجاً ملائماً لتحليل الحضارة بشكل عام[٢].

يركز أركون، في هذا المستوى، على ضرورة إعادة دراسة التاريخ الثقافي للمجتمعات العربية الإسلامية، لأن هذه المنهجية الانثروبولوجية يمكنها دراسة كل الثقافات البشرية من دون تمييز بينها، ومن غير أحكام مسبقة، كما أنها مهمة لأنها تعنى بالجانب الروحي أو الرمزي، كما بالجانب المادي، أو العقلاني، في حياة المجتمعات[٣].

ذهب أركون إلى أن المقاربة الانثروبولوجية ضرورية لفهم "كيف تقوم التراثات الخطية ببتر نفسها عن طريق ضغوط الانتقاء والحذف التي تمليها الأرثوذكسيات الدينية أو الفلسفية أو الأدبية أو السياسية"[٤]. ويمكن لهذه المقاربة أن تبلغ بالباحث مراده عند إعادة قراءة التراث الإسلامي، من خلال القراءة السلبية للتاريخ، أي القراءة اللارسمية التي تقدم الوجه الأخر من التاريخ.

زد على ذلك أن هذه القراءة تسمح لنا برأيه معرفة أقوال المهمشين والمعارضين على مرّ التاريخ، التي حذفها التاريخ الرسمي، لأن من شأن الخط المنتصر فيه أن "يقوم بفرض روايته الرسمية لما حدث عن طريق القوة، ثم يُسكت الصوت الآخر، صوت القوى المغلوبة أو المهمشة"[٥].

إن النتائج التي تطلع إليها، أركون، من وراء هذه القراءة تتمثل في تحرير العقل الإسلامي من التفكير ضمن إطار "السياج الدوغمائي المغلق"، والانطلاق نحو التفكير على مستوى "مصالح الإنسان، أي إنسان"، والتعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة[٦].

٤- المقاربة الفلسفية.

تعد اللحظة الفلسفية، في منهجية أركون، تتويجاً لكل مستويات مقاربة التراث، على أساس أنها تتضمن نوعاً من التقويم الشامل، وقد جعلها من حيث الأولوية، بعد المقاربة

---

(1) Encyclopedic, Dictionary of the seinces of language, Ducrot and Todorov, the John Hopkins University press, Baltimore and London, 1979, p86.

(٢) نقلا عن: قاسم، سيزا، مدخل إلى السيموطيقا، ص٢٥٢.
(٣) أركون،، قضايا في نقد، ص٢١٦.
(٤) أركون، معارك من أجل الأنسنة، ص ٣١٤.
(٥) أركون، قضايا في نقد، ص ١٥٠.
(٦) أركون، القرآن من التفسير الموروث، ص ٦-٧.

التاريخية، علماً بأنه لا يمكن، برأيه، فصل هذه اللحظة، عن اللحظة الفلسفية؛ فالمقاربة التاريخية تحتوي ضمناً على عناصر من النقد الفلسفي، وعندما يتساءل الباحث عن مغزى التنوع في العقول أو العقلانيات في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، فإنه حينئذ يطرح ضمناً سؤالاً من نمط إيبستيمولوجي أو معرفي، كما أنه في الوقت نفسه يقدم تقويماً معيناً يتعلق بهذه العقلانيات أو تلك العقول. إن مثل هذا التقويم يعتبر، بحد ذاته، عملاً فلسفياً بامتياز[١]. وهكذا يتأكد لمفكرنا أن المنهجية التاريخية على وشيجة قوية بالمنهجية الفلسفية، ولكن ما يميز المقاربة الفلسفية هو حضورها الضروري في كل مستويات المقاربة النقدية التي سبق شرحها.

يتضح الآن على حدّ الاستنتاج أن أركون عندما ربط بين مهام المؤرخ ومهام الفيلسوف، فإنما أراد أن يجد صلة رحم بين الأركيولوجيا والتأويل في التعامل مع التراث ونصوصه، فالمؤرخ يرابط عند حدود الأركيولوجيا، بما هي منهج وصفي/ واصف للأشياء والأحداث التي قيلت أو حصلت، من حيث هي كذلك، أي الاقتصار على البحث في ظواهر القول/ الخطاب، وهذا ما ذهب إليه فوكو في "حفريات المعرفة"، عندما ميّز بين الأركيولوجيا والتأويل، فأكد أنها "تهتم بتحليل الخطاب، كما هو بالكيفية التي يُمارس بها الخطاب"[٢].

وأما الفيلسوف، فإنه يتجاوز هذه الحدود نحو التأويل والتشكيل من جديد، فشأن التأويل في الخطاب الفلسفي أن يجعل من الخطاب فيوضاً من الدلالة والمعنى، لأنه مُعبأ بالقصدية والغائية، ومن هنا يأتي دور الفيلسوف فيما يخص الفكر الإسلامي، وهو الكشف عن "اللامفكرفيه"، و "المسكوت عنه"، و "المتخفي في الخطاب". وهذه ليست وظيفة الأركيولوجيا، أو المؤرخ الأركيولوجي.

ربما كانت هذه نقطة تمفصل بين أركون وفوكو، ففوكو المُستهاب به من قِبَل أركون، يقيم تعارضاً بين التأويل والأركيولوجيا. وقد كشف جيل دلوز (Delleuze) (١٩٢٦-١٩٩٥) خصوصيات كل من المنهج الأركيولوجي والمنهج التأويلي، فأكد "تعارض الأركيولوجيا وتقنيتين أساسيتين تُستخدمان حتى الآن من طرف الوثائقيين: التشكيل والتأويل. وغالباً ما ينتقل الوثائقيون من هذه التقنية إلى تلك أو العكس، أو يعتمدونهما معاً في الوقت ذاته. أما فوكو فيحمل لواء مشروع مخالف أتم الاختلاف: الاكتفاء بمجرد كتابة ما قيل والوقوف عندها كوضعية للقول أو المنطوق"[٣].

---

(١) أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص٢٤٣.
(٢) فوكو، ميشيل، حفريات المعرفة، ص٢٦-٢٧.
(٣) دلوز، جيل، المعرفة والسلطة ـ مدخل لقراءة فوكو، ص٢١-٢٢.

بقيت مسألة يصعب تجاهلها أو إغفالها، وتتعلق بمسألة المنهج الخاص بأركون والكيفية التي درس فيها التراث، وترتبط، من جهة، بمشكلة الحقيقة التي شغلت فكره طوال عقود، وجعلها محط النظر نحو الغاية من دراسة التراث، ومن جهة أخرى، بالمشروع العلمي الخاص بالإسلاميات التطبيقية. ولأجل ذلك فإن الربط بين مستويات المقاربة المنهجية، وبين تحليل أركون للحقيقة قضية لازمة في فكر الرجل. فالحقيقة عنده تطلبت عدة مستويات من التحليل، كان قد سبق بحثها في الفصل الرابع من الدراسة، وأن الإشارة إليها هنا غرضها الكشف عن أن هذه الحقيقة يمكنها استيعاب المستويات المنهجية العديدة التي حللت التراث والنصوص الدينية، نحو فهم أفضل للظاهرة الإسلامية كلها.

هكذا يتأكد، إذن، أن الحقيقة، عند أركون، لها علاقة بتحليل المستوى اللغوي والسيميائي وذلك للإحاطة بها من الداخل. ويمكن وضع علم السيمياء في المرتبة الأولى، من الناحية المنطقية، بعد التحليل اللغوي، كما وترتبط الحقيقة بالمستوى التاريخي الذي يقدم تصوراً عن نشأتها وعن أصولها، وأيضاً ترتبط بالمستوى الاجتماعي، على أساس أنها انعكاس لما جرى من صراعات داخل الفئات والجماعات كلها، وأخيراً، فإن للحقيقة ارتباطاً بالمستوى الانثروبولوجي، فضلاً عن المستوى الفلسفي.

ثمة ملاحظة ينبغي الإشارة إليها بعد أن تم استعراض مقاربات أركون وتحليلاته للتراث على ضوء منهجه النقدي ـ التفكيكي المستند إلى جدل الإسلام، وكل من التاريخ والمجتمع، وهي اعتماده الكبير على مرجعيات وأصول فلسفة ما بعد الحداثة*. ويبرز هذا الأمر في توظيفه لمفاهيمها ومقولاتها، كما ظهرت في مقولات فلاسفتها، وبالأخص عند دراسته للعقل الإسلامي النسقي، ومن منظور أنثروبولوجيا المخيال وعلم اجتماع المقدّس، لمعرفة عمليات التبادل أو التداخل أو الصراع بين العامل العقلاني والعامل الخيالي (المخيالي)، كما تتجلى في مجالات النشاط الفكري الإسلامي. كل هذا من أجل أن يبرهن أركون على أنه حانت اللحظة التي ينبغي معها للدارس أو المحلل "أن يفكك مناخ التصورات العقلية التي راحت تحت اسم التراث الذي لا يمس تُجبر المخيالات الاجتماعية على اجترار الممارسات الجماعية وأساليب التبرير والأنظمة الاعتقادية الباقية بمنأى عن أي تدخل للفكر النقدي. إن عملية التفكيك لا تستهدف فقط التراث

---

* تنوعت مصادر إسلاميات أركون ومشاربه. وهي مصادر متعارضة في كثير من الأحيان ومنها: الإسلاميات التطبيقية، مُستمدة من روجيه باستيد، نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية من دريدا المخيال والتخيل والعجيب والمدهش من جاك لوغوف، علم النفس التاريخي من لوسيان فيفر العلاقة بين العنف والتقديس من رينيه جيرار، الصراع بين الأسطورة والعقل عن المؤرخ الفرنسي فيرنان، تاريخ الأفكار الجديد من فوكو.

الإسلامي، وإنما هي تفرض نفسها على كل مؤرخ حريص على تجاوز أسلوب التاريخ التقليدي الراوي من أجل أن ينخرط في "أنثروبولوجيا الماضي" أو في "أركيولوجيا الحياة اليومية"[١].

يتأكد للباحث أن أركون أراد أن يقلب الأوضاع على المستوى المعرفي، وأيضاً على المستوى المنهجي، ولذا وجد من واجبه كمؤرخ للفكر الإسلامي إعادة فتح ودمج كل الجهاز المفهومي، وكل أخلاقية التيولوجيا الدينية المجتزأة في تاريخية معينة تحدد لها وظائفها الإيديولوجية، وبيان قصورها الفلسفي. وهنا لا يمكن تجاهل مسألة إعادة التفكير بكل المشاكل التي تطرحها هذه التيولوجيا، ولكن لا بد عند الشروع في هذه المشاكل تحديد الفرق بين النقد الفللوجي التاريخي الذي يثير الشكوك الكثيرة إزاء التراث الذي وصلنا ويحط من قدره، ويزيد أيضا من تبعثره وانقطاعه، وبين مشروع تفكيك التراث الذي يهدف إلى التوصل إلى فهم أفضل للماضي، وإرساء قواعد صلبه لفكر وممارسة تاريخية تكون أكثر احتراماً ومراعاة للواقع الحقيقي[٢]. إن كل الأسئلة الغزيرة التي ترافق هذه العملية التفكيكية شكلت، بالنسبة لأركون، برنامجا كاملاً للبحث، لا تحاول فقط أن تجعل ممكناً التطابق الأفضل والأكثر دقة بين كتابة المؤرخ وبين الحقيقة الغزيرة للواقع المعاش، وإنما تهدف إلى ما هو أبعد من ذلك، من خلال انفتاح الباحث على كل إيجابيات التفكير النظري والمناهج الجديدة المطبقة على المجتمعات الغربية، وذلك ليكون ممكناً التأثير عميقاً بشكل أفضل على قدر المجتمعات الإسلامية ومصيرها.

تبقى هذه الاطروحات التي قدمها أركون منوطة، باستمرار، بتدخل النقد الإبيستيمولوجي الجذري والتفكيكي، المتجاوز لكل الترسبات الإيديولوجية "حتى ضمن الخطاب الذي أنتجه أنا بالذات (أركون)، وهذا يعني أن نستبدل كل المبادرات التكرارية ذات النوايا غير العلمية الواقعة تحت ضغط الأحداث السياسية والاقتصادية الطرفية أو العابرة، بمبادرات تمثل الفكر العلمي الذي ينشد موقفاً منفتحاً للروح تجاه المعرفة والممارسة. وهذه مهمة عاجلة وملحة لأن واقع المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة يتطلبها أكثر من أي وقت مضى، وهذا أيضا يتطلب باحثين استثنائيين في ساحة الدراسات العربية والإسلامية، الذين يتطلعون إلى تأمين مكانة علمية محددة بدقة للعلم المدعو بالإسلاميات"[٣].

سابعا: علم الكلام الإسلامي الجديد والإسلاميات التطبيقية.

---

(١) اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٥٦.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٧.
(٣) نفسه، ص٢٦٢.

عَني كثير من الدراسات، منذ فترة، غير وجيزة، بمسألة التفكير في أسس معرفية جديدة على أساس النهوض بفكر إسلامي اجتهادي جديد، يكون جديراً باللحظة الراهنة التي يعيشها العالم وبضمنه المجتمعات العربية الإسلامية. وقد اشترط أصحابها، على الأغلب، ضرورة تعديل أنظمة وآليات هذا الفكر بما أن الأطر المعرفية التي يعيشها المسلمون قد تغيرت بدرجات غير مسبوقة، وذلك لأجل أن يكون باستطاعته مُساوقة متطلبات العصر الكبيرة، وكذا إكراهاته الثقافية التي لا سبيل إلى تجاهلها أو زحزحتها، لكونها ترسخت وفرضت نفسها بصورة غير مسبوقة، من قبل.

كان على هذه الدراسات أن تحلل، ابتداء، الاشتراطات التي حكمت نظام إنتاج المعرفة في التراث الإسلامي الكلاسيكي، وبيان المبادئ والمسلمات التي خضع أو بقي يخضع لها هذا النظام منذ قرون طويلة، لأن هذه المسلمات كانت المسؤولة عن تشكيل المعتقد الإسلامي عبر مسيرته الطويلة، وما رافقها من تأويلات وتفسيرات سليلة علم الكلام التقليدي.

إن فضيلة الاستنارة هي ما ينبغي أن يُستهاب بها من وراء هذه الأفكار الجديدة الخاصة بالإسلام، وفهم أوضاع المجتمعات الإسلامية، ووصولاً إلى لحظة تأسيسية مستأنفة تخص مسألة العقلانية الإسلامية المعاصرة، التي ينبغي أن تتجاوز تعريفها الخاص والضيق لذاتها، المشدود دائماً إلى وضعية المحاكاة الاستنساخية للذات التراثية القديمة. ووفق هذا التوصيف فإن الأحرى بالفكر الإسلامي المعاصر، الذي يعيش اليوم وسط بيئات عالمية متغيرة، تشهد تبدلات سريعة أن يعي جيداً ميكانزمات الواقع العالمي من زاوية أشكال الخطاب الذي ينتجه. إن النص المحتفى به لا يمكنه أن يصادر على العقل بقدر ما يُنير له الزوايا المعتمة، عندما تُمتحن قدرات هذا الفكر، من قبل الواقع، وتحديات الثقافة الراهنة، وعلى الأخص التحديات التي تطرحها الحداثة والعولمة. ومن المنطقي أن تبدو فكرة الممانعة فكرة لا عقلانية وغير مجدية بالنظر إلى قوى الدفع والإزاحة التي تفرض تبدلات الواقع العالمي لحساب مصالحها، وتمتلك في الواقع قوة استدمارية أو اكتساحية هائلة.

إن الوضعية الحداثية المعولمة التي يعيشها الإسلام المعاصر تجعل الكثير من البديهيات الدينية والقيم الأخلاقية والفقهية ــ القانونية والسياسية موضع امتحان كبير، لأنها بنظر كل أولئك الذين لا ينتمون إلى الفضاء الثقافي نفسه، أو حتى الذين يفهمون الدين في سياق تحديداته وتغيراته، تبدو عتيقة وغير ملائمة للعصر. وبسبب قوة التبدلات التي تفرضها العولمة، فإن الأمر يزداد تعقيداً وصعوبة بالنسبة للفرد المسلم الذي يكتشف أن بديهياته الدينية قد أصبحت في كل لحظة محل تساؤل وامتحان كبيرين.

إن السؤال الراهن هو كيف يمكن للخطاب الإسلامي المعاصـــر أن يُــساجل الحداثـــة، ويجابه تحديات العولمة، حول موضوع جديد يخصّ وظائف العامل الديني في سياق متغيـــر؟، وبمعنى آخر ما هي طبيعة المكانة التي سيحتلها الدين في الوضع الحداثي؟ ولا ســـيما بعـــد أن حصلت تحولات هائلة على صعيد المعنى، وأخذ الإنسان الغربي يعيش شرطه الوضعي المادي البحت، بشكل عام، وأكثر من ذلك بدأ يقطع مع "كل تعالٍ أو تجذر أنطولوجي أو ميتافيزيقي"[١]، نتيجة إصرار الفكر العلمي باستمرار على تأكيد الوظائف الاستلابية للدين، واحتفائه بالتفـــسير الوضعي أو المادي للوجود الإنساني.

إن كل ما سبق تمثل الإجابة عنه، عند أركون، ضرورة في الفكر الإسلامي كما الفكـــر بصورة عامة، من أجل إعادة التقييم التاريخي والسوسيولوجي والأنثروبولوجي والفلسفي للبُعـــد الروحي في الشخص البشري. واقترح مفهوم المسؤولية الروحية الذي يمثل مجالاً واسعاً مهمـــاً للبحث والكشف، ويصعب التغاضي عنه في عصر العلم والتكنولوجيا، وعلـــى أســـاس إعـــادة الاعتبار إلى ذلك القلق المعرفي ذي السوية العالية، الذي اختفى من ساحة الفكر الإسلامي، كما من ساحة الفكر الحديث أيضاً[٢].

لقد كشفت الحداثة، بالنسبة لأركون، عن مجالين من مجالات الفعالية المعرفية للعقـــل، يتوافقان مع موقفين أو زمانين من أزمنة تاريخ الفكر، الأول: مجال الحضارة الخاصة بالقرون الوسطى، والثاني: إطار الحداثة نفسها، كما حدده فيرنان(١٩٠٢-١٩٨٢) في مجال التاريخ من خلال كتابه (الحضارة المادية)، ويورغن هابرماس في مجال الفلسفة في كتابه (الخطاب الفلسفي للحداثة) [٣].

يحلل أركون المشكلة التي يعيشها المسلمون، اليوم، مع تراثهم، بإعادة موضـــعة هـــذه المشكلة مع التاريخ قبل موضعتها بإزاء الحداثة. إن هذا التحديد المعرفي يبدأ عنده من ضرورة فهم الظاهرة الإسلامية وتجلياتها في التاريخ، وتمايزها عن الظاهرة القرآنية، علـــى أســـاس أن الأولى هي محاولة غير ناجزة، كما أنها غير مطابقة في الغالب لتحيـــين وتجـــسيد المقاصـــد والمعاني الأولى للظاهرة القرآنية. وهذه خطوة ضرورية تماماً، مع أنها مستبعدة مـــن اهتمـــام المسلمين اليوم، ولسبب واضح هو أن ملايين المسلمين يمتلكون صورة غير دقيقة أو ذاتية جداً عن تراثهم ودينهم.

---

(١) أركون، قضايا في نقد، ص١٩٤.
(٢) أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص٢١٣.
(٣) أركون، قضايا في نقد، ص ١٩٤.

إن دراسة الظاهرة الإسلامية تمكن ، بنظر أركون، الباحث من ثلاثة أمور هـي، أولاً: تجذير الإسلام في التاريخية، بدلاً من بقائه مفهوماً مثالياً أو مجرداً خارج الزمان والمكان.
ثانياً: نقض كل الخطابات والإضافات وأنواع الخلط التي لحقت على مر القرون بمفهوم الإسلام،
ثالثاً: نزع البداهة العفوية عن مفهوم الإسلام.

السؤال المطروح، راهناً، هو: كيف نفكر في الإسلام اليوم؟. بالنسبة للخطاب الأصولي، فهو يعاني قطيعة كبرى مع روح الإبداع التي كان الفكر الإسلامي يتمتع بها بالنظر إلى مساحة العقل فيه، وتعدديته اللاهوتية والفقهية، كما أنه يصنع قطيعة أخرى مع الفكر العالمي المعاصر، بصورة تفقده القدرة على مُساجلة تحديات العولمة ومُجابهتها، وبالتالي يعجز عن التحقق من مدى نجاعة خطابه بموازاة هذه التحديات، التي تطرح أسئلتها الصعبة حول الوظائف الراهنة للعامل الديني.

إن السؤال المحوري الذي يطرحه أركون، يخص بالضبط المكانة المعرفية التي يحتلها الخطاب الإسلامي المعاصر، وما يتطلبه الحال من تفكيك النظام الخاص بالتصورات المتعلقة به، والكشف عن مكانته المعرفية، على أساس أن المجتمعات العربية الإسلامية بحاجة لأن تستفيد من المعرفة الجديدة التي يتيحها لنا الفكر المعاصر[١].

لقد مضى زمن، منذ جيل النهضة، وإلى الآن، تغيرت معه المجتمعات الإسلامية، كثيراً، وانقلبت بنياتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولكن اللاهوت (علم الكلام) في أرض الإسلام، بقي على حاله، ولم يتغير، بل يمكن "القول بأن اللاهوت الإسلامي قد توقف منذ القرن الخامس أو السادس. وعلى الرغم من كل هذه المتغيرات فإننا لا نزال نعيش على فتاوى ابن تيمية مثلاً، بمعنى أن القرون الوسطى لا تزال تتحكم برقابنا حتى هذه اللحظة. وهنا، على هذه الأرضية بالذات تتجلى أزمة الوعي الإسلامي بشكل حاد وصارخ، وهنا يبدو الصدام مروعاً بيننا وبين العصر"[٢].

تشكل النهضة، من وجهة نظر أركون، أحد أبرز وجوه أزمة الوعي الإسلامي، وبالنظر إلى المسار الذي اتخذه المشروع النهضوي، يمكن القول بأن "النهضة عندنا لم تعد ممكنة بدون الأخذ بمقومات الحداثة أو التكيف معها، في حدود فهم للدين لا يقف في حالة تضاد وصراع مع روح الحداثة هذه، ومع ما أسس منها للعالم الحديث. [على أن] التكيف مع الحداثة لا يعني بالضرورة "القطع" مع الدين نفسه، وإنما القطع مع التفاسير أو التأويلات الدينية المضادة لما هو

---

(١) اركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٦٨.
(٢) اركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص١٨٥.

جوهري في الحداثة، أي للعقلانية وللحريات الأساسية ولاستقلال الشخص الإنساني واحترامه، وللتسامح والتقدم" كما يرى جدعان[١].

لقد جرت، في العالم الإسلامي، عملية تفكيك واضح للمجتمعات التقليدية بسبب تلك الشذرات المتفرقة والمعزولة من الحداثة أو التحديث المفروض على هذه المجتمعات. وغالباً ما كان هذا التحديث يحصل من أجل تشكيل الإيديولوجيات الوطنية للكفاح ضد الاستعمار، أكثر من توظيف الحداثة في اكتساب أدوات الفكر العلمي الحديث وتوظيفها في عملية بناء المجتمعات والنهوض بها[٢]. ولكن الأمر لا يتوقف، برأي أركون، عند هذا الحد، فما يبدو هو أن مشكلة علاقة الإسلام مع الحداثة، تطرح بالفعل أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، الذي عليه أن يواجه التحديات التي تفرضها الحداثة، أو أن يتصدى لها على المستوى الفكري أو الفلسفي، كما أنه يبدو عاجزاً عن تقديم إجابات معقولة بخصوص وظائف العامل الديني في سياق العولمة ومكانة الدين في حقبة ما بعد الحداثة[٣].

إن أركون يتطلع إلى البحث في إمكانية قيام فكر إسلامي متحرر يمكنه مساوقة الفكر المعاصر، الذي أدخل بفضل الحداثة تصورات جديدة، كلياً، بالقياس إلى التصورات اللاهوتية والفلسفية القديمة للعالم، وبخاصة أن المسلمين لم يستطيعوا أن يخوضوا، بعد، المعارك التنويرية الحاسمة التي خاضها الأوروبيون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، من أجل تحقيق استقلالية العقل بالنظر إلى هيمنة اللاهوت القديم[٤].

يهدف هذا الأساس التصوري للفكر الإسلامي عند أركون إلى البحث عن مناطق الالتقاء بين الإسلام والحداثة، مثلما فعل ابن رشد(٥٢٠-٥٩٥هـ)، على سبيل المثال، في زمنه، كما يهدف إلى إرساء أسس جديدة للاهوت الديني الإسلامي، يستجيب إلى حاضر المجتمعات الإسلامية، ومثل هذا الأمر يتطلب، برأي مفكرنا، امتلاك فقه جديد في الإسلام، أو بالأحرى علم كلام جديد يُبنى عليه كل مستجدات الحداثة الأكثر إيجابية[٥]. وبالنظر إلى أن التفكير اللاهوتي في الإسلام قد كف عن التجديد والعطاء على مثاله في العصر الكلاسيكي، فإنه من الضروري اليوم التفكير في عصر تجديد لاهوتي.

يذهب أركون، في هذا الخصوص، إلى المدى الذي ينادي فيه "بإحداث ثورة تيولوجية في الإسلام، لكي تتطابق أقولنا مع أفعالنا، ولكي نماشي متطلبات هذا العصر [لأنه] لم يحصل

---

(١) جدعان، فهمي، وآخرون، تحديات التاريخ والمستقبل، تأملات حضارية، ص٣٠.
(٢) اركون، نحو نقد، ص ٦٣.
(٣) اركون، الإسلام والحداثة، ص ١٨٠-١٨١.
(٤) أركون، ما بعد الحداثة، حنين إلى ما قبل الحداثة، ضمن كتاب، ما بعد الحداثة، محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، ص٤٨ .
(٥) أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص ١٢-١٣.

أي تأمل تيولوجي في الإسلام منذ الأشعري"[1] (٢٦٠-٣٢٤هـ). وهـذا معنـاه أن اللاهـوت التقليدي لم يعد قادراً على تقديم نفسه بوصفه مستودع المشاكل الفلسفية المثارة اليـوم، بـسبب قيامه "على فكرة أو مفهوم مبُسط من الدين، يفسره بطريقة إنسانية إلى حد بعيد، والمشكلة فـي هذا اللاهوت هي أنه يزعم أو يدّعي أنه لاهوت يتعامل مع المفاهيم المرتبطة بالله. إن ما ينبغي أن يدور حوله هو كيف نرتبط بالله، لا أن يدور (اللاهوت) حول الله نفسه، فالحـديث عـن الله ككائن يجمع ما بين الأخلاقي والأنطولوجي أو العلم وجودي، يعني أن نضع الأسئلة حول الكيفية التي نتصرف بها مكان الأسئلة المتعلقة بما هو موجود"، بحسب ليمان[2].

وبرأي أركون، فإن كلام الله الذي يعبر عن وصاياه الغيبية، والمتـسم بالاسـتمرارية، ويفرض نفسه على المؤمنين في صورة تعاليم وعقائد دينية متبعة منذ مئات السنين، يطرح اليوم صعوبات جمة يواجهها اللاهوت الإسلامي التقليدي، الأمر الذي يتطلب إعادة التفكيـر جـذرياً بمسألة الأسس أو الأصول، وذلك من خلال تفكيك مجمل المبادئ والقيم الدينيـة، وتفـسيرها، وزحزحتها عن مواقعها القديمة، صوب آفاق جديدة للمعنى[3].

وفي هذا الخصوص فإنه يرى أن اللاهوت، يرتبط، علـى الـدوام، بحالـة المجتمـع وحاجاته، وكذلك بدرجة تطوره، فإذا ما تغير المجتمع تغير اللاهوت وتجدد، وإذا لم يتغير هـذا اللاهوت، فإن البشر يصابون بانفصام كبير في الشخصية، بسبب الهوة الشاسعة التـي تفـصل أعمالهم وممارساتهم عن القواعد اللاهوتية، التي بقيت جامدة تنتمي إلى عصر آخر، وهذا مـا يحصل اليوم في المجتمعات الإسلامية[4]. وهنا يؤكد أن أولوية الفكر الإسلامي هي، للتحرير أو الإصلاح الديني، باعتبارها مهمة تسبق كل أنواع التحرير الأخرى، من سياسـية واجتماعيـة وأخلاقية، وعلى أساس أن هذا التحرير يمنح المشروعية لكل أنواع التحرير هذه[5].

تتطلب هذه المهمة، عنده، البدء بعملية مراجعة للتراث الإسلامي، ولغاية الإسـهام فـي بناء اللاهوت الجديد، أو بمعنى آخر إعادة "تأسيس علاقة جديدة بين الله والإنسان، بين المجـال المقدس/ والمجال الدنيوي".[6] إن ما يعمّق المشكلة، في وجه كل المجتمعات التي تُفرض عليها الحداثة، هو أن الانهيار الذي أصاب كل الإيديولوجيات، مضافاً إليه جملة التحديات التي تقدمها العلوم التجريبية في وجه العقل القانوني والأخلاقي والفلسفي قد أدت إلى زيادة الطلـب علـى

---

[1] اركون، من أجل مقارنة نقدية للواقع (مقابلة)، ص٩.
[2] ليمان، أوليفر (محرر) مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين، ص ٢٠٨-٢٠٩.
[3] أركون، الفكر الأصولي، ص ١١٦،
[4] أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ١٨٥.
[5] أركون، قضايا في نقد، ص ٢٨١.
[6] المصدر السابق، ص ٢٨١.

اللاهوت التقليدي، الذي يظل سجين عقلية القرون الوسطى، ولذلك لا يمكنه تحمل مسؤولية الوضع الراهن[١].

إن ما يهم، أركون، هو معرفة الشروط التي توفر إمكانية تشكيل هذا اللاهوت الجديد، ويمكن من خلالها بلورة مفهومه بصورة دقيقة، وتزويده بمتانة علمية يحتاجها[٢]. ويتمثل الشرط الأول في ضرورة التخلص، من الإرث الثقيل للنظام اللاهوتي القروسطي والمدرسي المعيق، أما الشرط الثاني، فيتمثل في ضرورة أن يقوم الباحث، بأشكلة المتانة المعرفية والروحية المشتركة في اللاهوت والعقائد الإسلامية، وبضمنها مجمل المبادئ والمسلمات والتجديدات المرتبطة بالموضوعات الكبرى المُشكِّلة للاعتقاد الديني من قبيل: (الوحي، كلام الله، الخلق، الميثاق، الوظيفة، النبوية، الخطاب النبوي، الإيمان،الطاعة، المحبة لله، تسليم النفس لله، القانون الإلهي (الشريعة)، العدالة، الشعائر، العبادات) [٣].

يخلص أركون، في هذه المسألة الملقاة على عاتق الإسلاميات التطبيقية اليوم، إلى أن حل مشكلة التراث مع العصر، يكمن ابتداء في قدرة الفكر الإسلامي على بلورة الأسس الجديدة للاهوت الخاص بعالم الإسلام وذلك لأن اللاهوت القديم يشكل، الآن، حجر عثرة أمام تطور المجتمعات الإسلامية[٤]. كما أن حالة الصدام مع الحداثة، كما تمثله الحركات الأصولية، تقدم تساؤلات حقيقية حول الوظيفة التي يمثلها الدين، والواقعة تحت تأثير قوى العولمة، من جهة، والارتدادات الأصولية إلى الماضي، من جهة أخرى. وهذا الأمر يشكل امتحاناً كبيراً حول مدى القدرة على بناء هذا اللاهوت المجدد، المأمول منه مساعدة المجتمعات الإسلامية في حل مشكلاتها مع العالم والعصر[٥].

يبدو أن هذا الأمر كله منوط بعملية المراجعة الجذرية لكل الظروف والمعطيات التاريخية التي أسهمت في منح المشروعية للأنظمة اللاهوتية السائدة، وكل ما كان الفاعلون الاجتماعيون في الإسلام قد أنجزوه من أعمال تفسيرية منذ قرون، وعلى أساس زحزحتها، عن مواقعها، أو تعديلها، أو حتى تغييرها، لكي يحل محلها عمل اجتهادي إنساني آخر. وعندئذ يمكن الوصول إلى فهم جديد للدين ولأصوله، فضلاً عن معرفة نشأته ووظائفه[٦].

ثامناً: الإسلاميات التطبيقية: الإسلام والعلمنة.

---

[١] المصدر نفسه، ص١٩٤.
[٢] اركون، قضايا في نقد، ص١٩٤.
[٣] اركون، الفكر الأصولي، ص ١١٢، ١١٥.
[٤] اركون، قضايا في نقد، ص ١٩٤.
[٥] اركون، الفكر الإصولي، ص ١١٥.
[٦] اركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص ٧٨.

يذهب أركون إلى أن مسألة العلمنة، في عالم الإسلام، ومجتمعاته، تشكل إحدى القضايا النظرية والعملية للإسلاميات التطبيقية، ولذا فإنها لا تُطرح طرحاً مستقلاً، كما لو أنها غاية في ذاتها يسعى الباحث إلى تحقيقها. فبما أنها على صلة وشيجة بمسائل وأمور حياتية وعملية توجد في المعيش اليومي للمجتمعات العربية الإسلامية، فإنه من الضروري بحثها في إطار الإسلاميات التطبيقية، على أساس أن ما تسعى إليه هذه الإسلاميات هو التموضع داخل المجتمعات الإسلامية، بغرض التعرف إلى مشاكلها الفعلية القديمة والحديثة، ومحاولة حلها ومعالجتها بالاستعانة بالمسار العلمي والمنهجيات المعاصرة. وهكذا يذهب فهم أركون، بخصوص العلمنة، إلى اعتبارها تجربة "معاشة كتوتر مستمر من أجل الاندماج في العالم الواقعي... تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي"[١].

ولكي يكون ممكناً حل عقدة هذه المشكلة، على صعيد الإسلام ومجتمعاته، فإن الأمر يتطلب، بنظره، القيام بخطوة حاسمة على هذا الصعيد، تتمثل في إعادة تقييم ونقد مفهوم العلمنة نفسه، نقداً فلسفياً، بيد أن النقد ليس معناه أنها لا تشكل مسألة ملحة وحاضرة في ما يخص حيوات الناس في العالم العربي والإسلامي بشكل عام، ولا سيما على صعيد بناء الدولة بالمعنى الحديث لهذه الكلمة[٢]. إن نقد أركون يطال جهتين: جهة بعض أشكال الفهم والتطبيق للعلمنة، وجهة أخرى هي تحليل الأسباب التي أفشلت حتى اليوم قيام حداثة في العالم الإسلامي، وإجهاض لزيمتها المتمثلة بالحداثة، ويأتي على راس هذه الأسباب تقلص الأطر الاجتماعية للمعرفة، التي يعنى عدم توافرها بأبعادها السياسية والاجتماعية والثقافية الضامنة لبناء تقاليد المعرفة العلمية في العالم الإسلامي،تعثر قيام هذه الحداثة وإعاقة كل محاولة لإدراج العلمنة كإحدى مهمات الإسلاميات التطبيقية.

وبموازاة عملية النقد التي أكدها أركون، مراراً، يؤكد عملية أخرى ينبغي أن تحصل في الفضاء الفكري والثقافي الإسلامي، وتتمثل في البدء بتفكيك الانساق المغلقة التي تفرض نفسها في عالم الإسلام ومجتمعاته، وذلك عن طريق البحوث التاريخية التي تسهل الولوج إلى أبواب العلمنة في الإسلام، لكي لا يبقى المسلمون يرددون دونما تبصر ودراية حقيقة أن الإسلام يخلط بين الروحي والزمني، أو أنه دين ودولة في أصوله ومبتداه[٣]. علماً أنه ــ وفق أركون ــ قد وجُدت سابقاً في المجتمعات الإسلامية تجارب معمقة يمكن وصفها بأنها علمانية، حتى وإن لم تصل إلى مستوى الوعي الواضح بذاتها، كما أنها لم تلق جهوداً تنظيرية كافية. ويمكن، في هذا

---

[١] اركون، العلمنة والدين، ص١١.
[٢] اركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص ٢٧٦.
[٣] المصدر السابق، ص ٢٨٦.

الخصوص، التطلع إلى الشاهد التاريخي الذي يخص تجربة الرسول الكريم في مكة والمدينة "والتي أنطوت على معطيات من نوع ديني ومعطيات من نوع دنيوي، خاصة بأعمال قائد لجماعة محددة في مجتمع محدد"(١).

يتطلب البحث في مسألة تحقق العلمنة، اليوم، في السياقات الإسلامية، برأي مفكرنا، مواجهة تحديين أساسيين: الأول.: يتصل أساساً بجوهر العلمانية نفسها، والثاني: يتصل بالتحديات التي تواجهها هذه العلمنة، وحقيقة تصادمها أو تعارضها مع الظاهرة الدينية المعاصرة. ويتطلب التحدي الأول، إنجاز مهمة "معرفة الواقع بشكل مطابق، وهي معرفة تحظى بالتوافق الذهني والعقلي، لكل النفوس السائرة نحو التوصل إلى الحقيقة"(٢)، من خلال تجاوز الخصوصيات الثقافية والتاريخية وحتى الدينية. وأما التحدي الثاني، فإنه يطرح مشكلة الفهم الخاطئ ليس للعلمنة فقط، بل للدين أيضاً، وبالتالي الدخول في عملية الصراع المستمر(٣).

قدم أركون تعريفه للعلمنة بقوله: إنها "الموقف الحر والمفتوح للروح أمام مشكلة المعرفة، حيث لا شيء يحول بين الإنسان وبين كشف المجاهيل المادية أو الروحية للوجود"(٤). ولا يند في الواقع تعريفه هذا للعلمنة عن تعريفه للحداثة، التي يعرفها بالقول: "إنها الموقف المتوتر واليقظ الذي تقفه الروح البشرية أمام الواقع والتاريخ الذي يولده البشر في المجتمع، أو على هيئة المجتمع"(٥).

إن العلمنة، باختصار، وكما يراها أركون، تشكل أحد مكتسبات وفتوحات الروح البشرية، لأنها تعبر عن موقف هذه الروح "وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة أو التوصل إلى الحقيقة"(٦). وهكذا، تقوم العلمنة عنده على تأكيد النزعة الإنسانية، وسيادة العقلانية؛ هذا على الصعيد المعرفي، أما على الصعيد الاجتماعي، "فالعلمنة معاشة كتوتر مستمر من أجل الإندماج في العالم الواقعي، تساعد على نشر ما نعتقد أنه الحقيقة في الفضاء الاجتماعي"(٧).

ومن هنا، فإنه لا يتفق مع ذلك التعريف المبسط للعلمانية، الذي يرى أنها تعنى "الاعتقاد بعدم توظيف الدين في تنظيم المجتمع والتربية وغيرها"(٨). فالعلمانية، بالنسبة إليه، أوسع من مجرد التفريق بين الدائرة أو الشؤون الروحية والدائرة أو الشؤون الزمنية، لأن مثل هذا التفريق متحقق عملياً في كل المجتمعات، وحتى عندما يتم تنكير وجوده وحجبه بواسطة المفردات

(١) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
(٢) أركون، العلمنة والدين، ص ٩.
(٣) المصدر السابق، ص ١٢.
(٤) المصدر نفسه، ص٩، أيضاً، اركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص٢٧٨، ٢٩٦.
(٥) أركون، الإسلام والتاريخ والحداثة، ص١٩.
(٦) اركون، العلمنة والدين، ص١١.
(٧) المصدر السابق، ص١١.
(8) Oxford Advanced learner's dictionary, Oxford University press, 2000, 6th edition p1 202.

الدينية[١]. وهنا يظهر البُعد النقدي في مقاربة أركون لفكرة العلمنة، من حيث أن هذا البُعد ضروري لفهم مساراتها وحقيقتها وحتى إيديولوجيتها. وفي الواقع لا يند الفهم السابق لأركون للعلمنة عن فهم عزيز العظمة، الذي يؤكد على الطابع المعقد والشمولي لفكرة العلمنة بوصفها مجموعة من التحولات التاريخية، السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والإيديولوجية، وبالتالي فإنها تندرج في أطر أوسع من مجرد تضاد الدين والدنيا[٢].

يبدو أن أركون معني بعلمنة يدعوها بـ العلمنة الإيجابية الفاعلة، التي عليها أن تدرس جيداً آليات التمفصل والتقاطع بين اللاهوتي والسياسي في حياة المجمعات، وتأثير هذا على ذاك أو العكس. وهذه هي، بنظره، العلمنة الإيجابية لا السلبية ولا المبتورة، والتي تحرص كل الحرص على البعد الروحي والديني للإنسان وتضعه في مكانته اللائقة والصحيحة، ولكن بخصوص المجتمعات العربية الإسلامية فإنها لا تزال تجهل حتى الآن كما يعتقد مفكرنا معنى العلمانية الإيجابية وفائدتها[٣].

وبهذا الخصوص فقد ميزّ بين نوعين من الفكر العلماني، هما: العلمانية المنفتحة والعلمانية/ العلمانوية المناضلة المغلقة، وهذا النوع الأخير من العلمانية يتطرف ويزيغ بها عن هدفها المحدد أي بوصفها وسيلة أو شرطاً من شروط تنظيم الحياة في الجماعة، ويتخذ منحى آخر تتحول معه إلى إيديولوجيا وموقف عقائدي، ذي نزعة عدائية إزاء الدين. وهي في هذا البعد بالذات لا تختلف كثيراً بل تكاد تتماهى مع التيارات الفلسفية المناهضة لصور وتجليات الفكر الموصوف باللاعلمي عموماً مثل (الدين، الأسطورة، الرمز الاجتماعي) كالعقلانوية الوضعوية والعلموية[٤].

إن الفكرة الرئيسة التي ينطلق منها في الموقف من العلمنة، تتعلق بالسؤال التالي، كيف يمكن إقامة علاقة بين الإنسية الدينية التي تقول بأن الإنسان بحاجة مُستمرة إلى قوة خارجية لكي تسيره وتسير أموره، وبين الإنسية الحديثة التي تقول بأن الإنسان قادر بحد ذاته على تسيير أموره، وحل مشاكله، وتشيكل الصيغة الأفضل للحياة في المجتمع؟، وذلك عوضاً عن ذلك النوع من العلمنة التي انتقدها أركون ورفضها، ودعاها بالعلمانية المناضلة أو الإيديولوجية، والتي تشكلت في الغرب أثناء القرن التاسع عشر، والتي طبقها أتاتورك في تركيا بعد زوال الخلافة الإسلامية، ووصفها بأنها الصورة الكاريكاتورية للعلمنة[٥]. إن التبرير لرفض مثل هذا الشكل

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص ١٨٠.
[٢] العظمة، عزيز، العلمانية، من منظور مختلف، ص١٧.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد ص٥٧.
[٤] المصدر السابق، ص ٥٧. أيضاً: أركون، تاريخية الفكر العربي، ص٢٧٥.
[٥] أركون، تاريخية الفكر العربي، ص٢٧٨، ايضاً: اركون، العلمنة والدين، ص٩١.

من العلمنة، من جهة أركون، يأتي من زاوية تحولها إلى عقيدة ايدولوجية تضبط الأمور، وتحد من حرية التفكير، وتحاول فرض الإصلاح بصورة قسرية وإكراهية على الجميع، من غير تسامح، ولذلك فإنها تبدو فقيرة من الناحية الثقافية والمعرفية[١]. مع أن هناك من سوّغ للدولة أن تقوم في بعض الأحوال بفرض العلمنة على المجتمع، وبَرر هذا التدخل بأسباب تتصل بظروف تاريخية اجتماعية تعيشها الدولة تدفعها برأي طرابيشي إلى مُمارسة بعض الإكراه في فرض العلمانية[٢].

لا يفكر أركون، وهو بصدد نقد بعض نماذج، أو صور، العلمانية بالتراجع عن فكرة هذه العلمانية ولكنه بالأحرى يدعو إلى مراجعتها وإغنائها بإعادة التفكير جدياً في مسألة العامل الديني/ والعامل الدنيوي لكونهما بعدين لا ينفصمان من أبعاد الوجود الإنساني[٣].

ومن هذه الزاوية، فإنه يدعو إلى علمنة منفتحة على مختلف أبعاد الإنسان بما فيها البعد الديني، أي التي لا تقرر استبعاد كل تعبير عن الدين في المجال العام[٤]. على أن لا تكون هناك سيطرة لبعد على آخر، مما يعني ضرورة فصل مختلف الذرى/ ذرى الوجود الاجتماعي عن بعضها البعض، ولذلك فهو ينتقد العلمانية التي تنظر إلى الدين كما لو أنه من بقايا التاريخ، وبالتالي فإن رفض الدين أو حذفه من برامج التعليم قد ولد جهلاً ضاراً بالبحث النقدي عن المعنى[٥]. ولكن هل يفترض هذا الموقف من أركون طرح سؤال مشروع مؤداه، هل كان موقف أركون محافظاً تجاه مسألة العلمنة؟ ومن أنه بقي مهجوساً بفكرة التسويات المعرفية، وتقديم بعض الترضيات الضمنية لكل الأطراف؟. الإجابة تحتاج إلى تمحيص أعمق وأوسع في فكر الرجل، ليس بذي مناسبة الآن.

ومن هنا فإنه يرى أن مستقبل العلمانية الحديثة مرتبط بالحداثة العقلية أو الفكرية، بمعنى أن المسألة تتعلق بإنجاز التحديث العقلي أو الفكري الحقيقي، وعدم الاكتفاء، كما هو حاصل اليوم، بموقف استيراد المواد التكنولوجية من الغرب، التي هي ثمرة من ثمار هذه الحداثة، وهذه العلمنة، ومثل هذا الموقف يتنافس فيه الأصوليون المسلمون مع الليبراليين والعلمانيين على حد سواء، كما يرى هاليبر[٦].

---

[١] المصدر السابق، ص ٢٧٨، أيضا: أركون، العقل الاستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات العربية الإسلامية، ص١١٨.
[٢] طرابيشي، جورج، العلمانية مسألة سياسية لا دينية، ص١٣٨.
[٣] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص ٢٧٨. ايضا: اركون، القرآن من التفسير الموروث، ص٥٩.
[٤] هاليبر، رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص٣٣.
[٥] المرجع السابق، ص٥٩.
[٦] هاليبر، رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص٢٢. ايضا، اركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص١٨١.

انتهى أركون إلى نتيجة حول مكانة العلمنة وموقعها في الإسلام، وأيضاً موقف الإسلام الرسمي من العلمنة، وهي نتيجة مفادها ما يلي: أولاً: أنه ليس هناك أي تنظير ناضج لفكرة العلمنة في الثقافة العربية الإسلامية حتى الآن، مع أن هذه العلمنة معاشة على أرض الواقع بالفعل، ولكن لا يقابل ذلك أي تنظير مسؤول في الخطاب العربي المعاصر، كما أن كثيراً من المثقفين المسلمين لم يكونوا يمتلكون الثقافة التاريخية الضرورية لتبيان المنشأ الإيديولوجي للعلمنة في الغرب ووظائفها الاجتماعية السياسية وحدودها الفلسفية[١]. ثانياً، فإنه على الرغم من هذه الصدامات حولها، فإن المجتمعات الإسلامية تنخرط اليوم أكثر من أي وقت مضى في سياق واقع وتاريخ علماني على الرغم من المظاهر والقشور الخارجية التي تُغلّف الواقع، وتجعلنا نعتقد العكس[٢]. والواقع أن هذه العلمنة تجري تحت غطاء الإسلام، لأنها غير مرئية، أولاً، من قبل المسلمين في كامل وضعيتها وماديتها، ولأنها، ثانياً، تعمل على تفكيك العوالم القديمة، وتحل مكانها العوالم الجديدة، وهنا مكمن الخطر إذا لم يُواكب ذلك تنظير معرفي ومنطقي لمعنى وكيفية تعامل المجتمعات الإسلامية مع القيم الثقافية والمواقف الامبريقية التي تطرحها الحداثة وبضمنها العلمنة.

وبناء على ذلك، فإن قضية العلمنة تبقى – كما يبدو-، بنظر أركون، مسألة حاضرة ملحة، لأنها في الواقع مسؤولة عن تشكيل الدولة بالمعنى الحديث لكلمة دولة، كما أن مسألة تحققها تعد شرطاً لازماً لتحديث المجتمعات الإسلامية بوصفها معياراً للحداثة، ولكنه يطرح احترازاً نقدياً خاصاً به، بخصوص العلمانية، بإطلاق، وجوانب تطبيقها. فهو كما يتضح يدعو إلى علمنة في العالم الإسلامي لا تكون مضادة للدين، بقدر ما هي رافضة لاستخدام الدين لأغراض سلطوية[٣]، إلا أنه يقرر مسألة هامة بخصوص تبني هذه العلمانية في المجتمعات الإسلامية،وهي أن هذا الأمر إذا ما تم فإنه يحقق حماية للدين ضد احتكار السلطة له، كما أنه يسهل سحب البساط من تحت أقدام الحركات الأصولية، ويمكّن من التمييز بين المستوى الروحي المتعالي للدين، وبين المستوى الإيديولوجي السائد حالياً، والذي يحول الدين إلى نظام إيديولوجي هدفه الوصول إلى السلطة أو تحقيق المزيد منها[٤]. وهكذا، فبالنسبة لأركون، فإن المهمة الملقاة على عاتق المسلمين هي أن يكونوا مُستقبليين وتنويريين، ويبادرون إلى الفصل بين الذروة

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص٥٧.
[٢] أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص١٨١.
[٣] أركون، الإسلام، اوروبا والغرب، ص٢٠٣.
[٤] أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص٢٢٦.

الدينية والذروة السياسية أو الاجتماعية والاقتصادية، لأن تحقيق الاستقلالية لهما أفضل للدين وللسياسة وللمجتمع[١].

إن المهمة التي تنهض بها الإسلاميات التطبيقية، عند أركون، هي تأسيس الإطار النظري والفكري الذي يتيح للفكر الإسلامي مواجهة كل الصعوبات والمشاكل المعاشة حتى الآن بشكل تجريبي واقعي. وهذا الأمر يخص أولاً وقبل كل شيء مسألة العلمنة، والإسلام لم يعرف أبداً في تاريخه تفكيراً فلسفياً يطرح هذه المسألة كما نفهمها اليوم، مع أن هذا لا يعني أن العلمنة لم تعش حياتياً، أو أنها لم تعرف في البيئات الإسلامية[٢].

وفي كل الأحوال، فإنه من الضروري الأخذ بعين الاعتبار مسألة الإطار الاجتماعي – الثقافي الذي يمكن أن يمارس فيه تأمل حقيقي لمسألة العلمنة، من أجل أن يصبح تأمل كهذا ممكن الوجود في المجال الإسلامي، وعلى أن تُدار المناقشات الفكرية حولها باستقلال كامل عن استراتيجيات السيطرة التي تواجه هذه الفئة أو تلك، وبموجب وضعها في إطار الصراع الاجتماعي السياسي القائم في كل المجتمعات الإسلامية، بين قوى التحديث والتغير، وبين قوى التقليد. وبهذا الخصوص فإنه يرى أن تحقيق العلمانية شرط لازب لتحديث المجتمعات العربية الإسلامية، لكونها معياراً ضرورياً للحداثة. ومن هنا، فقد نظر إلى مسألة التنظير للعلمنة في المجتمعات الإسلامية بأهمية كبيرة، لأن "أهمية هذا الموضوع [العلمانية] ليست عملية أو نظرية فحسب وإنما حياتية (...) تشغل تفكير جميع المسؤولين في شتى قطاعات المجتمع، عندما يبحث هؤلاء المسؤولون عن إطار فكري يتيح إعطاء الحلول للمشاكل المطروحة يومياً فإنهم يلاحظون غياب هذا الإطار تماماً"[٣].

إن أركون تطلع إلى تأكيد حضور الفكر العلماني المنفتح، الذي يُمَارَس بصفته موقفاً نقدياً تجاه كل فعل من أفعال المعرفة، وبوصفه البحث الحر الذي يعد أهم المكتسبات الكبرى للروح البشرية في زمن الحداثة، التي تؤكد على احترام حرية الآخر وخياراته[٤]. ولكنه في الوقت الذي يُصرح فيه بعلمانيته من دون مُواربة، وحضورها غير المصرّح به، ولكنه المؤكد في المعيش اليومي للمجتمعات الإسلامية السائرة طوعاً أو كرهاً في عمليات العلمنة الجارية، فإنه يرفض بعض أشكالها المتطرفة، وبالأخص الشكل الذي يتبنى موقفاً وضعوياً إيديولوجياً، ضد كل ما يمت إلى الدين بصلة، ويقرر استبعاد أي تعبير عن الدين والإيمان.

---

(١) أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص٦٠.
(٢) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص٢٧٥، ٢٧٦.
(٣) أركون، تاريخية الفكر العربي، ص ٢٧٧.
(٤) أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص٥٧.

الخاتمة.

اجتهد المفكّر محمد أركون أن يَتقرى التراث الإسلامي من بداياته الأولى، وحتى مراحله الأخيرة، وحرص على أن لا يفقد دليله الهادي الذي تبيّنهُ ابتداءً، وهو كون العقل لديه فاعلية وحضوراً، لا أقنوماً ثابتاً أو قارّاً، وكونه مرتبطاً بالإرادة تدور معه أو يدور معها، بما يعززه ذلك كله من منازع التطبيق وطرائقه وأدواته، ومن مناهج التحقيق، في مقابل الاتجاهات المثالية والأيديولوجية. وهو بذلك لطالما ابتغى إرساء تقاليد معرفية علمية عقلانية تتطلع إلى معرفة مساحة العقل والمعنى وكشفهما، في التراث العربي الإسلامي. وقد تحددت غايته في قراءة هذا التراث بإعادة الاعتبار للعقل النقدي والاستكشافي في الفكر الإسلامي، وذلك لتحقيق المطلوب الخاص بتحرير الشرط البشري والمعرفي والنقدي، وبضمانة قراءات نقدية علمية واسعة النطاق، تمنح هذا العقل الحق في التدخل في فهم وتفكيك أنظمة ومرجعيات هذا الفكر وزحزحتها عن مواقعها التي بقيت راسخة فيها حقبات زمنية طويلة. لقد استيقن مفكرنا بأن انغلاق الفكر الإسلامي، عدّة قرون، داخل جدران التقليد والاجترار، وكل الأنظمة الفكرية والعقدية الوثوقية المغلقة، أدّى إلى توهين العقل التحليلي/ النقدي، وإضعافه، إلى أبعد حدّ في مجال الفكر الإسلامي. ومن هنا فقد تبيَّن له أن الوظيفة التي تقع على عاتق الباحث النقدي، هي أن يعمل على مُحاولة إنجاز انقلاب معرفي في الحقل الإسلامي يطال كل الخطابات اللاتاريخية واللاعلمية، فضلاً عن تلك التي تميل إلى خيارات أيديولوجية، على أن يشمل هذا الانقلاب مُمارسات وبيداغوجيا الأصوليين قديماً وحديثاً، وعلى المدى الأوسع إلى نقد ممارسة فلاسفة الدين بشكل عام، أي إنه يوسّع من حقل برنامجه النقدي ليشمل كل الظاهرة الدينية بشكل عام.

يبدو واضحاً أن الوعي المُستريب، عند أركون، هو وعي نقدي يهدف إلى بناء موقف معرفي مجدد أو مستأنف حول مسألة العقلانية الإسلامية، ويعيد وصل ما انقطع مع حقبة الفكر الإسلامي الكلاسيكي المبدع، على أساس أن تتجاوز هذه العقلانية تعريفها الخاص الضيق لنفسها ولتراثها ونصها المقدس، والمتصل بحالة التتريث والمحاكاة الاستنساخية للذات التراثية، تحت وهم الأصالة والتواصل مع التجربة المثالية الأصلانية، في لحظة ما يدعى بالإسلام الصافي، كما وعليها أن تتجاوز حالة الركون إلى قراءة تفسيرية محدودة للنصوص الدينية المفتوحة، سطرتها سلطة الأقدمين.

لقد وجد الباحث أن عليه أن يُجلي النظر في خاتمة هذه الدراسة في العديد من القضايا والمسائل والإشكاليات التي أثارها محمد أركون. وابتداءً ننطلق من السؤال التالي: هل أثمرت

جهود مفكرنا في مشروعه الخاص بنقد العقل الإسلامي وتحليل التراث في التأسيس لحالة معرفية ونقدية ومنهجية جديدة في عالم الإسلاميات؟. سوف تحاول هذه الخاتمة أن تقدم فيما يلي بعض التصورات والتحليلات، وأن تلملم بعض الخلاصات والاستنتاجات المبثوثة في متن الدراسة، وأن تتسائل حول فاعليتها وأهميتها على المستوى النظري والتطبيقي:

- **شكّل نقد العقل الإسلامي العنوان الأبرز في المشروع الفكري عند محمد أركون**، وشغل مساحة كبيرة في إسلامياته التطبيقية. ولكنه أثار اعتراضات وانتقادات كثيرة، بالنظر لحساسية الموضوع وخطورته. بيد أن النقد الذي رسم منهجه لا يغوص إلى فحص المعارف والأفكار التي يتضمنها هذا العقل، ولا يقتحم مضمونها ومادتها، وإنما حسبه أن يبحث في أسس وقبليات هذه المعارف ومنطلقاتها، وتبيان شروط إمكان الفكر، بدليل أنه لم يهدف إلى المساس بالتجربة الروحية للإسلام، وبقي متضامناً مع هذه الروحية التي تمثل التجربة البشرية مع الإلهي، واكتفى بتقديم اجتهاد نقدي يخص معرفة طبيعة التجسيد التاريخي والتطبيقي للمبادئ المثالية التي يتضمنها النص المقدس، الأمر الذي اقتضاه أن يفرق بين الوحي بما يمثله من حالة/ أو موقف روحاني مفتوحاً ومُشرعاً على المطلق الإلهي، وبين التاريخ الأشدّ محسوسيّة في تموضعات أحداثه وظروفه داخل كل الشروط الموضوعية الخاصة بالقوى وكل الفاعلين الاجتماعيين طوال عهود الظاهرة الإسلامية.

لقد تبيّن للباحث أن حجة أركون لتسويغ نقد العقل الإسلامي مبنية أساساً على أن هذا العقل لم يتعرض، إلى الآن، للنقد العلمي، ابتغاء تقديم بديل معرفي يحظى بقبول ومصداقية علمية تتطلبها حالة المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة، مثلما يتطلبها حال الإسلام في الحقبة الحداثية المُعولمة، الأمر الذي يقتضي وضع هذا العقل في إطار تاريخيته الخاصة به، من حيث أن كل ما أنتجه من تراث وما يُنتجه من خطاب يبقى مشروطاً بالعصر والظروف المتغيرة، وبالتالي فإنه ليس عقلاً يمتلك جهوزية كاملة سابقة تجاه المعنى والحقيقة. ولذا فهو يبقى عقلاً تاريخياً من حيث أنه يعمل وفق السياق التاريخي، أو داخل الأطر التاريخية والاجتماعية للمعرفة، ويبقى بذلك قابلاً للنمو والتغير، ولا يمكنه أن يزعم امتلاك الحقيقة النهائية، وعلى الأخص الحقيقة التي يتضمنها المعنى في النص الديني المقدس.

نستخلص من تحديدات أركون نتيجة مفادها أن العقل الإسلامي يعتبر الوحي سابقاً إبستمولوجيا وأنطولوجيا على العقل، وهذا العقل من حيث "اسبقية الوحي إيبستمولوجياً عليه لا يمكنه أن يدرك شيئاً إدراكاً صحيحاً إلا أذا اعتمد على الوحي المعين"[1]. وبمقتضى هذه الأسبقية

---

[1] أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، ص XV.

لا يكون للعقل الحق في مُمارسة جهده في اكتشاف الحقيقة أو الوصول إليها باستقلال عن الوحي.

وفي سياق ما يعتقده الباحث تسويات أركونية تجاه مجتمعه الإسلامي، فقد ميز أركون بين العقل القرآني والعقول الإسلامية الفرعية الأخرى، التي تشكلت، فيما بعد، داخل الظاهرة الإسلامية، بحيث يبدو أنه يُخرج العقل القرآني من مجال التاريخية، فانصبّ اهتمامه على تفكيك تلك العقول الفرعية ونقدها، التي اتخذت مقدساً يخص عقائدها ومذاهبها. وحتى في هذا الإجراء فإنه، شخص لا إلى نقد العقل في محتواه المعرفي أو في أفكاره التي يتضمنها، وإنما ذهب إلى تفكيك آليات الثقافة الإسلامية، والنظام المعرفي، الذي خضع له هذا الفكر أو العقل داخل ذلك النظام. إنه، هنا، كما يظهر، ينقد مقومات وأسس "الأورغانون" الخاص بالعقل الإسلامي، فحصل أنه ظهر وكأنه يُعنى بصورة الفكر لا بمضمون الفكر نفسه، ولكنني لا أميل إلى الاعتقاد بأن هذا التمييز الذي أقامه أركون هدف إلى إلغاء أنطولوجيا الدين أو النص الديني، لكي يلغي إيبستمولوجيته الصافية، كما يذهب إلى القول بذلك سامي أدهم[١]، لأن أركون عندما حلل الظاهرة الدينية، في ظل الحداثة، ومسار العلمانية المعاصرة، وأشار إلى الدور الذي يمكن أن يلعبه الدين، والوظائف التي يمكن أن يؤديها العامل الديني في ظل هذه الحداثة، لم يكن يفكر بإمكانية محو أنطولوجيا الدين، سواء على المستوى السوسيولوجي أم على مستوى التدين الفرداني. صحيح أنه يؤمن بأن الحداثة قد غيرت نظرة الفرد تجاه أشياء كثيرة في هذا العالم، وبضمنها نظرته إلى مسألة التدين، إلاّ أنه يؤمن أيضاً بأن "الدين في المجتمع، ومن المجتمع"، لا على أساس أن المجتمع هو الذي يُنتج نصّه المقدس، وإنما على أساس أنه هو الذي يفسر هذا النص ويعيش على هذا التراث التفسيري.

وإذ يشير إلى، عبارة مارسيل غوشية "الخروج من الدين"، فإنه يتفق مع هذه العبارة، على أساس أنها لا تعني التخلي عن المعتقد الديني، وإنما الخروج من عالم يكون الدين فيه بحدّ ذاته منظماً بنيوياً يُوجه الشكل السياسي للمجتمعات، ويعين البنية الاقتصادية للرباط الاجتماعي[٢].

وعندما تحدث أركون عن عقل إسلامي بالمعنى الواحدي الكلي، فإنه من الواضح لم يقصد عقلاً خصوصياً متميزاً ومتمايزاً ومجوهراً على ذاته، كاقنوم بدئي وأبدي، فليس إذا قال_ لغايات إجرائية بحثية تقنية _ بأن هناك عقلاً إسلامياً له خصوصية ما في قواعده وآلياته

---

(١) أدهم، سامي، "الأركونية"، العقل في الإسلام، ص١٥.
(٢) غوشية، مارسيل، الدين في الديمقراطية. مسار العلمنة، ص١٥٧، ١٣٦، ص١٥.

الخاصة، فقد عنى ذلك أنه _كما يرى علي حرب_ "يصدر عن هاجس إيديولوجي أكثر مما يصدر عن هم معرفي"[١]. إننا هنا لا نمتلك الجسارة البحثية على وضع أركون هكذا في خانة الإيديولوجيين والتبشيريين، ونُخرج مشروعة الفكري النقدي من الحقل الإيبستيمولوجي والعلمي.

وفي الإطار الخاص بنقد العقل الإسلامي، فقد تبين للباحث أن أركون إنّما هدف إلى اثبات نسبية العقل بشكل عام بما في ذلك العقل الإسلامي، على اعتبار أن العقل لا ينفصل عن شرطه التاريخي وقيود الظروف المختلفة وكذا العصور والأزمان وأدوات المعرفة. وهكذا فإن نسبية العقل تتواشج مع نسبية الحقيقة كما سيتبين، للتو، إذ أن العلاقة بينهما جدلية، فالحق "خاضع للتاريخية، إذ تتغير وجوهه ووظائفه بتغير نظرة العقل إليه، وكذلك يتغير العقل بدوره بتغير النتائج، ووجوه الحق التي يستبينها ويتعقلها، ويعتمد عليها"[٢]. من هنا تتبيّن كلية التاريخ المتغير والمتحول باستمرار، على أنها علاقة جدلية مُتبادلة التأثير، مما يعني أنها تعبر عن تداولية مزدوجة.

- **يبدو أن حديث مفكرنا عن وجود أشكال تعبيرية متنوعة من الإسلام (إسلامات) يحسبها كلها تعبيرات عن تجربة الإسلام الكلي**، أو بتعبيره، هو، "السنة الإسلامية الشاملة"، قد سمح له أن يميز على المستوى الإيبستيمولوجي، كما على المستوى التاريخي، بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، على أساس أن يتمكن من تحليل الحقيقة التاريخية لهذه الإسلامات، وما نتج عنها من تراث، وأن يبرز من خلال الدراسة العلمية تاريخية كل ما صدر عن الظاهرة الإسلامية، وعندئذ، يمكنه التأكيد على القول بأن القرآن والوحي شيء، ومسألة التجارب المجتمعية والفرقية والمذهبية في حالة دين مُؤطر بـــ (عقائد أرثوذكسية) سراطية، هي شيء آخر. وقد رتب نتائج هامة على عملية التمييز بين الظاهرتين، أبرزها: إقامة مسافة من المعنى بين الأولى والثانية، يترتب عليها تمييز آخر على مستوى الحقيقة بين المطلق والنسبي أو التاريخي.

إن طبيعة الأحكام والمصادرات الدينية التي تبنتها الفرق العقدية الإسلامية السراطية أدّعت تمثيلها الإسلام الصحيح، من منطلق امتلاكها للحقيقة والمعنى في النص الديني، ولكنها حجبت مسألة النسبية والمشروطية التاريخية، السياسية والاجتماعية، وأنكرت من حيث هي تاريخية بامتياز، أنها تمثل حالة جزئية أو خاصة من الإمكان الكلي الذي يقدمه الوعد الإسلامي لجميع أتباعه المؤمنين. ولذا فإنه ليس بمقدور أي باحث في الإسلام وتراثه، أن يحذف أو

---

(١) حرب، علي، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، ص٢٨-٢٩.

(٢) أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال، X ١.

يتجاهل أي شكل من أشكال هذا الإسلام التاريخي، من دائرة التراث والتفكيك، على أساس أنه لا يمثل الإسلام الصحيح. وهذه الفكرة تحدد رؤية أركون لأحكام الصحة والبطلان لخطوط الإسلام وأشكاله، من حيث أن مطلوبه المعرفي هدفه الكشف عن مجريات تشكل هذه الإسلامات، العاملة في آلياتها عقول إسلامية فرعية تتنافس على طلب الحقيقة.

لقد أمكن لمفكرنا من الناحية الانثروبولوجية اكتشاف مساحة التنوع في الإسلام، الذي يعبر عنه بصور وأشكال مختلفة، ويمارس بطرق عديدة وكيفيات متفاوته أيضاً، ومن الممكن النظر إليها من زاوية أنها توجد على مسافة واحدة من الحقيقة الموضوعية للإسلام التاريخي. ولذلك فإنه من الضرورة بمكان إدخال البُعد التاريخي للتمييز بين الإسلام المثالي، والإسلام التاريخي، الذي يجد رحمه ومنطلقه في "الإسلامات السوسيولوجية". ولطالما نظر أركون إلى مهمته بوصفها محاولة لــ "لملمةِ الأجنحة المتكسرة" لأطراف الإسلام؛ لكي تستطيع فرق الإسلام أن تعترف ببعضها البعض، وأن تقيم بينها حركة (مسكونية) منفتحة وواعدة، على غرار تلك التي حصلت في الغرب بين البروتستانت والكاثوليك والأرثوذكس[١].

لقد تأكد للباحث أن التاريخية تشكل مفهوماً مركزياً في كل تجليات مشروع أركون الخاص بالمعرفة العلمية بالتراث؛ لأنها على صلة وثيقة بفكرة الحقيقة عنده، ولاندراجها في فكر كل مؤمن وسلوكه، سواء وعى ذلك أم لم يَعه. وهكذا فإن الإسلام، وفق هذه التاريخية، هو في حالة صيرورة وتجديد، ومن الممكن إعادة تعريفه وتحديده باستمرار داخل كل إطار اجتماعي ـ ثقافي، وفي كل مرحلة تاريخية، من غير أن يكون مضطراً إلى التخلي عن عناصره التكوينية الثابتة. وهنا، أحسب أن أركون أكد ما يمكن أن يُسمى بالتناص، الذي يتيح لنا معرفة كيفية تفاعل الخطاب مع المعطيات التاريخية دون أن تفقد هذه العناصر التكوينية قدسيتها، إذ لا تعارض بين أصول هذه العناصر وبين تفاعلها واندراجها في التاريخ الأشد محسوسية وتحيين وتزمين، بالنسبة للبشر.

- **إن الباحث يرى، بأن جهود أركون الفكرية قد أسبغت بعض الفضل على التراث**، بحيث أغزر معانيه، واتخذ له موضوعاً للمعرفة العلمية، بعد أن ظل في كثير من الأحيان بحثاً شكلياً، أو وسيلة للاستعمال الإيديولوجي. ومن غير شك فإن فكره مهجوس باكتناه أسباب النهضة أو الحداثة، يعاينها في إطار تجربتين تاريخيتين: حداثة الإسلام في عصره، ومبتدئات تاريخه، وحداثة أوروبا المعاصرة، التي أصبحت تاريخاً عاماً للبشرية، سواء وعى المسلمون ذلك أم لا.

---

[١] أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص٢٠٨.

في هذا الخصوص، فقد تبين، أن ما بين هاتين التجربتين، قد عاين أركون، نظرياً وتطبيقياً عبر "الإسلاميات التطبيقية" فرص قيام نهضة حداثية مرتجاة في عالم الإسلام، ولكنه واجه دائماً السؤال التالي: كيف يمكن أن نعرف تراثنا، وأن نمتلك حقيقته؟ لقد نظر وفكر، ثم نظر وقدّر، فالتزم من البداهات واحدة جليلة بالنسبة للمفكر المؤرخ على غراره هو، وهي أن التاريخية، هي ما ينقصنا في معرفة التراث الخاص بنا معرفة علمية، مثلما أنها هي نفسها التي أعاقت وتعوق فهمنا للحداثة، وكيفية تعاملنا معها.

إن أركون الذي قرأ التراث بروح المؤرخ النقدي الذي يبحث عن الحقيقة التاريخية المغايرة في الإسلام، قد اعتمد على ما سبق وأن دعوته في متن الدراسة بـــ"الحدس المضاد" الذي يصدم كل قراءات التقليديين، بحيث يظهر أن تأويلاته قد ذهبت إلى أبعد مما ألفناه وعرفناه من قراءات أخرى موازية درست التراث، إلى حدّ أنه يطمح إلى القيام بانقلاب معرفي، يذهب عميقاً في النقد والتفكيك للظاهرة التراثية، على أمل واعد منه في أن يقلب أسس وأصول كل الجهاز المفاهيمي للخطابات الخاصة بكل الفاعلين قديماً وحديثاً، الذين يسعون دائماً إلى استغلال الظاهرة الدينية واستثمارها لأغراض ترتبط بظروف عابرة لمنعطف تاريخي محدد، أو بنية اجتماعية _ ثقافية معينة، أو لموقف تفسيري توحي به لغة خطاب مهيمنة أو ظافرة، أو أنها ترتبط بتيار أو مذهب فكري رائج. ولعل هذه الوضعيات السابقة هي التي تحول دون تحرير الشرط البشري من كل الإكراهات المسقطة عليه، من جهة أولى، وتمنع، من جهة ثانية، توحيد الوعي الإسلامي، أمام تراثه أولاً، وأمام الحداثة ثانياً، وهو الشرط الضروري لتصور بناء معادلة "التراث في الحداثة مثلما أن الحداثة في التراث".

– لقد تبين للباحث أن أركون طلب الحقيقة والمعنى في التراث، والنص الديني، من مبدأ الصيرورة التاريخية والتحول لهذه الحقيقة، وليس من مبدأ تأصيلي لها. ففي الحالة الأولى، تصبح الحقيقة نسبية ومتغيرة، ومحمولة على التأويل وصراع التأويلات، بحسب مقتضيات نظام الخطاب الذي يعود إلى نظام الفكر، في حقبة تاريخية معينة، أما في الحالة الثانية، فإنها تبدو مبحثاً في المبدأ والأصل والثبات، وهو لم يقر الأصول الثابتة، ورفض التأصيل. فكيف للحقيقة أن تستقيم في حالة انفتاحها على الصيرورة والتاريخ والتأويل، إذا لم تستقم في فكرة الأصل؟.

إنه والحال كذلك، يتأكد للباحث أن مفكرنا ينفي على وجوه النظر والتدليل وجود حقائق ثابتة يمكن للعقل أن يصل إليها، فحسبها أنها تبقى إمكانية تحقق وانوجاد وفق جدلية الخفاء والتجلي أمام النظر والفكر، التي تنبع في أساسها من "صراع التأويلات"، والتي قد تتوازى أو تتساوى بالنسبة لطلبها وتحصيلها. ولكن أركون، من زاوية علمية وفلسفية، حتى وإن كان منكراً

للتأصيل، لم يذهب، كما اتضح لي مذهب المفكر الذي فقد ثقته بالعقل، أو أنه وصل إلى موقف من العدمية أو اللاأدرية المعرفية*، أو أنه يائس من طلب المعنى، وبالتالي تنعدم لديه الحقائق كلها، ولكن غايته أن يقدم تصوراً تاريخياً لانبثاق الحقيقة في صيرورات وتموضعات وخطابات وأحداث تتسم بالتاريخية.

إن الحقيقة التي تطلع إليها أركون هي دائماً نسبية، وهذا الرأي بالتأكيد يتعارض مع الاعتقاد بوجود الحقيقة المطلقة تكون في حوزة البشر، لا سيما تلك التي تعتقدها التفسيرات اللاهوتية، التي تفترض أن هذه الحقيقة معطاة بصورة قبلية. لكن فكرة أركون عن نسبية الحقيقة لا تعني نسبية مطلقة للحقيقة الكلية، ومن هذا الجانب، فإنه، كما يبدو، لا يعترض على مسألة التقصي والبحث عن المطلق أو الحقيقة المطلقة، وإنما وجه اعتراضه كما يُفهم من تحليلاته، قائم، في رفضه عقل النسق الدوغمائي الذي يزعم من جهة اقتداره على تحصيل الحقيقة المطلقة في النص المقدس، ومن جهة أخرى إدعائه بالعجز الإنساني التام في التوصل إلى الحقيقة خارج معطيات الوحي والنص المقدّس.

إن النسبية الخاصة بالحقيقة تتعارض مع الاعتقاد الذي يقضي بوجود أشياء معطاة بصورة ناجزة ثابتة لا يطالها الحدثان، لأن هذه الحقيقة لا يمكن لها أن تُلقي بنفسها أو أن تنكشف أمام العقل دفعة واحدة. وفي كل الأحوال فإذا كانت الأفكار والحقائق صحيحة، فمعنى ذلك انها صحيحة ضمن سياق معين، لارتباطها الضروري بهذا السياق، وبما أن السياق تاريخي ومتغير فكذلك التصور الذي نحمله عن الحقيقة، شأنه التغير، لأن أي تعديل في السياق يقود حتماً إلى تعديل في نظرتنا إلى الحقيقة، فالأفكار لا يمكن عزلها عن سياقاتها أو شروطها اللغوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وجميعها تخضع للتاريخية.

في هذا الخصوص فإنني أرى أنه لا يمكن النظر إلى مشروع أركون من منظور "اللاأدرية المعرفية"، كما أنه لا يمكن وضعه بموازاة فلاسفة ما بعد الحداثة_ الذين افاد من مفاهيمهم وأفكارهم_ واعتباره مثلهم يائساً من طلب الحقيقة، وفقد ثقته بالعقل. المشكلة تبدو، في رأي بعض نقاده، أن أركون لم يرغب في تقديم أي تفسير علمي أو موضوعي للقرآن، ولكن هذا لا يعني أنه اختار لنفسه موقفاً فينومينولوجياً "أبوخيا" (تعليق الحكم)، يقضي بتعليق الحكم ريثما تتبين له الأمور بعد مزيد من العمل والجهد. فهو نفسه قد اعترف بأنه لا يزال في مرحلة البحث

* يؤكد أركون في إحدى مقابلاته مع هاشم صالح القول: "أنا محصن ضد العدمية جيداً... لم أشعر في حياتي كلها بأي شعور عـدمي، او أني مهدد بالعدمية والعبثية. وسبب ذلك هو أن التجربة الدينية ـ وهنا تكمن إيجابيتها الأساسية ـ لم تتخل عني في أي يوم من الأيام. لقد كانت ترافقني باستمرار ولا تزال". أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص٣٠٣

والتحري، وأنه لا يملك بديلاً جاهزاً، وأن رهانه يبقى على "توتر الروح وتطلعها المستمر نحو معرفة أكثر اتساعاً وصحة ومطابقة للواقع".

ومع كل هذا لم يتخلّ عن مشروعه في نقد الفكر الإسلامي، العاجز إلى الآن، برأيه، عن وضع الجدلية الضاغطة بين "الوحي والحقيقة والتاريخ"، موضع "إشكال فلسفي حقيقي. وهذا الأمر يتعلق بتحليل وضعية الإسلام الراهن أمام قضايا العصر الوجه الصحيح"[١]، كما أن هذا الفكر لا يزال يعتاش على "الحقائق المطلقة"، التي استنبطت في الفترة الكلاسيكية، من النصوص المقدسة، وتساكنت في عالم الإسلام التاريخي، ولم يفكر إلى الآن في مجموعة الشروط الثقافية والاجتماعية التي انبثقت فيها هذه الحقائق، بسبب ضمور الحس التاريخي عند هذا الفكر.

– **إن المنهج، عند أركون، من زاوية تعقيده، وتعدديته، يتجاوز بالتأكيد، مجرد الفضول المعرفي أو الموضوعاتي، والنظرة الاختزالية في قراءة التراث.** فتعدديته تتكئ على تداولية/ تبادلية مدروسة بين المناهج، وهدفه بناء "تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي"، يرمي إلى دراسة المعنى وفهمه في هذا الفكر، كما ويقصد إلى إعادة بناء وحدة التراث وإعادة تملكه معرفياً على ضوء المنهجيات الحديثة. فما دامت جميع السراطيات الإسلامية تنتمي بلا استثناء إلى "الفضاء العقلي القروسطي"، وما دامت جميع الانقسامات في الإسلام انقسامات تاريخية، فلا سبيل إلى إعادة "توحيد الوعي الإسلامي"، وتحديثه، إلاّ بالخروج من كل الإنساق المغلقة والمعارف الوثوقية، وتهوية وفتح الأضابير القديمة"، على هدي المكتسبات المعرفية والمنهجية الأكثر رسوخاً في علم التأويل، وبقدر ما ينفتح المسلمون المعاصرون على هذه المنهجيات والعلوم الحديثة، فإنهم سوف يستطيعون "تجديد نظرتهم جذرياً للظاهرة الإسلامية... واعتقد أن تحرير المجتمعات الإسلامية سوف يبدأ من هنا: وإذا لم يبدأ من هنا، فإنه لن ينجح في أي مكان آخر"[٢].

لن يخلو الأمر بالنسبة للمنهجية التي اعتمدها أركون من كثير من التساؤلات والملاحظات والانتقادات، أخصّها:

– تعامل أركون على صعيد المنهج مع مفاهيم مُستقاة في أصولها من حقول معرفية غربية مختلفة ومتشعبة، وهي تشكل معضلة أمام الباحث في فكره، لغزارتها وكثافتها، وتناقض منابتها العلمية والفلسفية، وكان أركون لطول تمرّسه عليها على دراية كبيرة بتقنيات وإجرائيات توظيفها ضمن التراث الإسلامي، فضلاً عن استيعاب المعطيات الدلالية الخاصة بها. وفي هذا

---

[١] أركون، الإسلام والتاريخية والتقدم، ص١٥.

[٢] أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص١٩٦.

الخصوص يبرز السؤال المنطقي التالي: كيف وإلى أي حد يمكن أن يكون أركون قد إندرج فعلاً بشكل أو بآخر في غواية سلطة اللحظة الأوروبية الحداثية وما فوق الحداثية، وحيث يمتنع عليه تحقيق الاستقلال الذاتي لنفسه كمفكر نقدي مستقل؟.

إن مشكلة المفاهيم دائماً تنبع من حالة الاستبدال، التي تعتمد على النقل من بيئة ذات نسق فكري- فلسفي معين، واستدخالها في حقل قراءة التراث مسألة محفوفة بالمزالق، فالمفاهيم متى تمت زحزحتها من بيئة ذات نسق مرجعي معين، لا يمكن أن تتخلى من كل حمولاتها الإيبستيمولوجية والإيديولوجية الخاصة بهذه البيئة.

- ثمة من ذهب إلى أن أركون بقي في إطار الدعوات المتكررة والتبشير في تطبيق المناهج والأدوات المعرفية الغربية[١]، وأخذ عليه بعض النقاد كما هو حال رون هاليبر، أنه لا يستخدم المفاهيم المستقاة من الحداثة وما بعد الحداثة إلاّ عندما تكون ضرورية لخدمة مشروعه، حتى ولو لم يشعر بأنه مُلزم بالنتائج النهائية التي تفرضها هذه المفاهيم عليه، فهو لا يشعر مثلاً بأنه مُلزم بتبني اللاأدرية الناتجة عن نقد مركزية العقل عند فلاسفة ما بعد الحداثة، إلاّ أنه في الواقع لا يمكنه تجاهل النتائج الملازمة لتلك المعرفة، إذ أنه نظر إلى المفاهيم مجرد وسائل لا يستخدمها إلا كأدوات ذهنية معزولة إحداها عن الأخرى، وفق مقتضيات خطابه الخاص. يضاف إلى ذلك، وهو الأهم والأخطر بالنسبة لنقاده الغربيين، إن أركون يبدو وكأنه غير معني بإيصال هذه المفاهيم أو المقولات إلى مدياتها الفلسفية الختامية في الحقل التراثي، خاصة ما يتعلق منها بتطبيقه على النص القرآني"[٢].

- يبدو لي أن النقد والتفكيك في منهج أركون لا يؤديان أساساً إلى استخراج المعنى الخاص بمضمون الفكر، أو فحص محتوى التفاسير القديمة، ومن ثم إظهار بطلانها أو عدم صحتها من ناحية علمية، بل يهدفان إلى بيان الصفات اللسانية اللغوية للخطاب الديني. ولكن هل معنى ذلك أن أركون نظر إلى التفكيك والنقد على أنهما مجرد تقنيات وقواعد إجرائية، هدفها الكشف عن قوانين الخطاب وآليات نظام الفكر، لا إلى الكشف عن مضامين الخطاب نفسه؟. يتأكد لديّ أن أركون أدرك صعوبة هذا التوجه، فاقتصرت تحليلاته على تفكيك العقل المكون للخطاب والمعتقد، وليس إلى الخطاب والمعتقد نفسيهما.

- **لطالما ردد أركون تأكيده العزم على الوصول بالتفكيك إلى لحظة النواة الأصلية البدئية للنصوص الدينية التي انبثقت مع زمن الوحي القرآني**، في أول عهده الشفاهي، إذ اعتقد أنه

---

[١] حرب، علي، نقد النص، ص٦٩، أيضاً. جميل قاسم، استحالات أركون، ص١٣٩.
[٢] هاليبر، رون، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب، ص٢٠٣.

عبر المنهجية التقدمية _ التراجعية، يمكنه إنجاز قراءة تزامنية للنصوص، وأن يرى ويعيش ويتمثل بالفكر والخيال اللحظة الدينية_ الروحية الأولى، وأن يدرسها في سياقها اللغوي والانثروبولوجي والاجتماعي والتاريخي، قبل أن ينتقل الخطاب الشفهي إلى حالة التدوين (النص المغلق)، ومن ثم أصبح عرضة للاستخدام والبراهين والاستدلالات والتقعيدات القانونية والأصولية الفقهية، ليكتشف كيف هبط المعنى الخاص بالوحي وتدهور المعُطى الروحي له، لصالح أنطولوجيا المذهبية الفرقية والقواعد الأصولية وتالياً الإيديولوجيا الدولاتية للسلالات الحاكمة.

إن السؤال الذي يتضمن كل الصعوبات المنطقية والمنهجية والاستحالات المعرفية يتعلق بكيف يمكن لمفكرنا أن يُزامن التاريخ الخاص بالحدث القرآني، وأن يغوص فيه ويمتلكه معرفياً اعتماداً على جدلية الاستدعاء والتمثل والذهاب إلى الحدث؟ كيف له أن يعبر برزخ أو دنيا الوحي الشفهي التي مُحيت تماماً ولم تعد موجودة اليوم؟ بل ما هو موجود هو النص القرآني (المصحف)، ليرد للمعنى خاصيته الأولى، وهي الانفتاح على المطلق، والحقيقة المطلقة، ويعيد فتح النص الديني على كل الاحتمالات الأخرى حتى وإن كانت هذه الاحتمالات، تلغي الاحتمالات التفسيرية/التأويلية الكلاسيكية التي ولدت مذاهب مغلقة ومتنابذة، وأعلنت استقالة الحقيقة عند حدود المعتقد، ثم أغلقت عليها بالرتاج.

- **وفي هذا الخصوص فإن ما يؤخذ على مشروع أركون هو تغلغل بعض الطوباوية أو المثالية إلى مفاصلة**، وأركون نفسه اعترف بأن مشروعه هو "أمنية طوباوية"، ولكنه سوغ عدم تحقق كثير من أهدافه إلى غياب قاعدة اجتماعية عريضة مؤيدة للمشروع، حتى من قبل كثير من المثقفين والدراسين مثله، ومردّ ذلك يعود إلى ضيق الأطر الاجتماعية للمعرفة في عالم الإسلام. وعليه فربما كان من الأجدر بمفكرنا أن يسخّر جزءاً مهماً من مشروعه الفكري في إرساء قواعد ثقافية لتنوير عربي – إسلامي مجدد، وشيج الصلة بالمشروع النهضوي، يمكنه أن يسهم في تغيير سريع وإيجابي في توسيع الأطر الاجتماعية للمعرفة في أرض العرب والمسلمين، بدلاً من الاستغراق في تحشيد المناهج التي اعتقد أنها جديرة بتقديم حلولٍ جذرية لمشكلات الفكر الإسلامي، ولكن ظهر كما لو أن أركون ومن يقرأ له قد تعثرا في ركام هذا التخليط المنهجي المعقد، الذي يبدو أنه اقتصر على تقديم بعض وجهات نظر، بسط فيها أفكاره، شارحاً ومفككاً، من غير أن يتمكن من أن يقدم حلولاً شافية وناجعة، واستمر في توجيه نداءات إلى الباحثين الشباب لكي يفتحوا وُرشاً فكرية على غرار ما يفعل هو.

- **يبدو أن بحوث أركون في التراث أثارت مشكلة معرفية خصت الدين والقرآن، وكيفية إدراجهما في سياق المعرفة العلمية الحديثة**، فالنص القرآني بوصفه بنية لغوية يبقى مُنفتحاً على التأويل بما يتضمنه من انفتاحات على جميع المعاني والممكنات الدلالية، بل ويندرج في كل احتمالات الأنطولوجيا المجسّدة في الأحداث الواقعية التاريخية لتجربة البشر/ المؤمنين.

والواضح أن المسألة تدور أساساً حول إعادة ترسيم العلاقة بين الله والبشر، وبالتالي مواجهة الصعوبات المعرفية والمنطقية في طريقة التوفيق بين استمرار تدفق الشعور بالإلهي والمطلق والجيشان الروحي من جهة، والقبول بالنتائج المعرفية- المنهجية لتفكيك النصوص المقدسة كما تظهر في التحليل المنهجي، والنهايات الفلسفية التي ينتهي إليها هذا التحليل من جهة أخرى. في مثل هذه الحال يصعب على الدارس تجاهل التصادم المحتوم بين المعطيات المعرفية والأنطولوجية النصية (نصوص الوحي القرآني)، المدرجة دائماً في سياق تاريخي إنساني محكوم بالتنافسات والصراعات السياسية والاجتماعية، وبين الحقائق المطلقة والشاملة للدين، المتجاوزة بمنطوقها الخطابي ومقصدها المعنوي التاريخ الظرفي المعيش والمحسوس للبشر.

إن هذه المعضلة واجهت أركون، كما يبدو، عندما قرر أن يتخذ موقع الباحث الملتزم بالمنهجية العلمية، قبل أن تواجه قارئ أركون. وهنا لا بُد من القول بأن إحجام أركون في الذهاب في التحليل في مناسبات عديدة إلى النهايات الفلسفية والمنهجية، يضعه في موقف صعب، بحيث يظهر وكأنه غير راغب في أن يقطع في تحديد موقفه من الخطاب القرآني، وحول ما إذا كان يعدّه نصّاً دينياً مطلقاً ومتعالياً ولا تاريخياً، أو أنه نظر إليه بكونه نصاً خاضعاً للتاريخية. من الممكن تأويل الموقف الأركوني في هذا الخصوص على حدّ ما تسمح به فينومينولوجيا نصوصه نفسها، وتعقل المسألة على نحو يمكن معها تصور أن القرآن يحتمل طبيعتين متكاملتين، ومن زاويتين معرفيتين:

- من زاوية اتصاله بمصدرية متعالية، واستمراره في حالة إطلال على المطلق، الذي لا تحدّه ظروف عابرة، ولا تاريخ بشري محدد، ولا أحداث متجسدة عارضة.

- ثم من زاوية انخراطه في وضعية الخطاب المُحيّن في التاريخ المحسوس للبشر، ودخوله في تاريخية أحداث هذا البشر، وهكذا فإنه يقوم أو يتحصل على وظيفتين متكاملتين هما:

- صيانة التاريخ الأرضي _ الإنساني للمؤمنين، وتهذيبه وإرقاءه من كل ما يكتنفه من مصائر مادية.

- مساعدة هؤلاء المؤمنين على إنجاز تاريخ النجاة الأخروية الخاص بمصائرهم النهائية من خلال استمرار إطلالهم الروحي وانفتاحهم على المعاني الروحية المطلقة، المسطرة بالوعد النهائي أو المصير الأخير.

يجب الإعتراف بأنه حتى مع هذا التأويل لنصوص أركون، فإنه قد لا يمكنه أن يدلنا معرفياً إلى نقطة التوازن، التقاءً أو تمفصلاً بين الوظيفتين السابقتين، والحقيقة أن طبيعة هذه المشكلة التي تثيرها أركيولوجيا أركون وتحليلاته بخصوص القرآن والدين عامة، تفرض تمحيصات أعمق بخصوص:

أولا: مسألة فحص حقيقة الدين ووظيفته في الحداثة وإجرائيات الإيبستمولوجيا العلمية، الوضعية منها على وجه الخصوص، والقدرة على التحقق من مدى صلابة ومتانة البديهيات الدينية امام المناهج العلمية المعاصرة.

ثانياً: التعرف إلى مقاصد أركون في تجاوز إستراتيجية إدخال الشعور الجديد بالتجربة البشرية مع الإلهي، هذا الشعور الذي يضمنه الخطاب القرآني، وبالتالي تحاشي إبقاءه في سجن الطقوس الشعائرية الخاصة بالمؤسسة الدينية، وإخراج المؤمن من حالة "الدين_ القوى" إلى "الدين_ الأشكال".

لا تشكيك أن أركون حاول جهده المحافظة على كامل انطولوجية النص المقدس، وأصله/ مصدره الإلهي. فلم يكن من هذه الناحية يسعى إلى تحطيم المقدس نفسه بأي وجه من الوجوه، ولكنه تطلع في الوقت نفسه لمسألة تحقق واقع جديد لعالم الإسلام، تُدشن فيه إنسانوية إسلامية تستند إلى المقاربة التاريخية للقرآن على غرار صنيع المعتزلة، الذين قالوا بنظرية خلق القرآن، وقصدوا بها تاريخية النص القرآني. إن المهم أن مثل هذه الإنسانوية التاريخية لا يبدو، بالنسبة لأركون، أنها مضطرة إلى إنكار الأصل المقدس والمتعالي للقرآن. إن الذي حدث في التجربة/ الظاهرة الإسلامية، هو أن العلماء التقليديين الذين أحكموا هيمنتهم على الفكر الإسلامي، أصروا على بناء الحقيقة اللاتاريخية للقرآن، وكأن التاريخية تشكل خطراً على أصله المقدس، ولا عجب عندئذ أن نشهد ارتكاس الإنسانوية الإسلامية، وتراجع كل ممكنات أو احتمالات الحالة المسكونية بين الفرق والمذاهب الأصولية المغلقة، المتنابذة والمتصارعة على مدى التاريخ، الأمر الذي انعكس على وضع الإسلام المعاصر، الذي عجز عن تجاوز مواقع الفرقاء والفاعلين الاجتماعيين في الإسلام الكلاسيكي.

إن أركون لا يبدو متشككاً وبالتالي ليس قلقاً حيال قدرة الإسلام وتراثه المساهمة في هذه الحداثة، مع احتفاظه في الوقت نفسه بهوية خاصة، وبالتالي إمكانية ومعقولية حماية الأصالة

الإسلامية، من دون أن يضطر المسلمون إلى النظر إلى ذاتهم ودينهم وتراثهم كجوهر قارّ وثابت، لا علاقة له بالتاريخ.

في هذا الخصوص يتبين أنه لا يخشى من المقابلة بين الإسلام والحداثة، لأن هذه المقابلة قد تكون أكثر تجريداً وموضوعية على مستوى الفكر، من المقابلة التي دأبت الأدبيات الغربية على فرضها من قبيل: الإسلام والغرب مثلاً. ولكن فوق ذلك يبقى إشكال ما، يتصل في الحقيقة بماهية الحداثة نفسها.

لا يمكن بالنتيجة تجاهل أو نكران مسألة، أن مشروع أركون يندرج في إطار الجهود والبحوث التجديدية التي سعت نحو المقصد الأسنى، وهو تمكين الفكر الإسلامي من استئناف دوره التاريخي، بعد أن يكون قد فرغ من حالة فك الإلتباسات والتعارضات بين التراث والحداثة، لأنها وضعت هذا التراث موضع صراع إيديولوجي على جبهة الفكر. إن السؤال الذي يبقى مطروحاً: كيف وإلى أي حد يستطيع الإسلام والتراث بعامة في سياق العصرنة والتحديث إكمال مهمتهما كمرجع أصيل يقدم إجاباته بالنسبة للمسلمين؟.

- لقد برزت في إطار بحوث أركون المستفيضة مسألة عرض لها في سياق تساؤلاته الخاصة بمسألة تجديد الوظيفة الأساسية للدين في عصر الحداثة والعولمة.

ويبدو أن هذه المشكلة لم تظهر له بصورة عرضية خلال النتائج التي وصلت إليها تحليلاته، بل إن الباحث يعتقد أنها شغلت مساحة كبيرة من تفكير أركون، وأطلقت أسئلة بعضها صريح وبعضها مُضمر، من قبيل كيف يكون ممكناً إدراج الدين في الحداثة؟ إلى أي حد يكون الإسلام قادراً على تجديد وظائفة للمؤمنين واستدامة هذه الوظائف في الحقبة الراهنة؟ هل يمكن تصور ضمور أو زوال البديهيات الاجتماعية للدين، أو تحولها نحو اشكال من التدين الفرداني، على غرار ما هو حاصل اليوم في العديد من المجتمعات الغربية المعاصرة؟.

تلك أسئلة وغيرها كثير تفرضها دراسات أركون وبحوثه.

من المعلوم أن الحداثة قد عملت على تعديل علاقة الإنسان بالتدين، وقوّت من عملية تحقق تجربة فردانية الممارسات الدينية. ومع حقيقة اكتساح هذه الحداثة وتجلياتها للمجتمعات الإسلامية المعاصرة و تهديدها الثقافي وغير الثقافي، الذي يشكل تحدياً لهذه المجتمعات في تراثها وعقائدها، فإنه يتعين بالنسبة للمسلم وجوب استمرار تجدد خياره الإيماني بصورة دائمة، وتقديمه والتصريح به في مجتمعات وثقافات عالمية، من المؤكد أنه لا يوجد فيها ما يشجع على التدين المجتمعي التقليدي، ولا يمكن اعتبار القانون الديني فيها مقياساً خلقياً أو سياسياً أو اقتصادياً.

وتبين للباحث أن أحد هواجس أركون الفكرية كان يدور في إطار المعضلة السابقة، لا بل إن إسلامياته النظرية والتطبيقية على حد سواء كانت تحمل على عاتقها هدفاً مؤداه: كيف يمكن تحاشي الخسارة المحتملة للبديهيات الدينية عند المسلمين الذين يقعون لا محالة تحت التأثير المباشر للحالة الحداثية_ المعولمة؟. إن احتمالات مثل هذه الخسارة تنبع أساساً من اختفاء الوجهة الاجتماعية والأطر الثقافية الحاضنة، التي يشكل وجودها ضرورة لخلق تماسكات قوية لإدامة حالة التدين الاجتماعي. ومما لا شك فيه أن الحداثة عرّضت ولا تزال تُعرّض المجتمعات الإسلامية إلى ضغط زحزحة البيئة العقدية والثقافية التقليدية التي استمرت لقرون، وسهرت على ادامة الطاقة الرمزية الكثيفة التي يوفرها التراث.

والسؤال هو، هل يُجبر الإسلام ومعه تراثه إلى أن يتحول إلى موضوع للتأمل والتدين الفردي/ الفرداني؟

وما بدا واضحاً، لي، هو أن أركون لم ينظر بجدية لبعض الأطروحات والأفكار الحداثية والليبرالية الوضعية، التي تفيد بأنه في ظل التحولات المتسارعة فمن الممكن النظر إلى الإسلام وقد تحول إلى موضوع للتأمل الشخصي والتدين الفرداني، على غرار المسيحية في الغرب، وليس كصيغة عيش جماعي مشترك، أو كجزء لا يتجزأ من تطبيق وممارسة عملية، ومن ثقافة، بل إنه من الممكن أن لا يكون قد اعتقد وقوع مثل هذا التحول، وذلك بالنظر إلى فهمه لحقيقة الإسلام نفسه وجوهره، كما وبالنظر إلى المسار التاريخي له، ابتداءً من التشكيلات المبكرة الروحية_ السياسية_ الاجتماعية لهذا الدين.

كيف يمكن وضع هذه التحليلات التي تخص الإسلام وتراثه والظاهرة الدينية في إطار برنامج إسلاميات أركون؟. من المؤكد أنه عني بكل هذا بصورة أو بأخرى، ولكن لا ينبغي القول بأنه قد ذهب مذهباً كهذا، لأن فهمه للإسلام خاصة وللدين عامة، مع أنه فهم طرح أسئلة كثيرة حول التدين التقليدي للإنسان، وشكك في قدرة الإنسان الحداثي أن يعيش بما يمكن أن يسمى بـــ "استقامة مثالية"، مع مثل هذه التدين التقليدي، إلا أنه من المؤكد بأن منطلق فهمه العميق للإسلام، وبطبيعة علاقة المسلم بدينه وتراثة وتاريخه، يجعله لا يحاول -كما يبدو- تصوّر تحقق احتمالية كهذه في ظل الحداثة، بيد أن هذا لن يلغي أزمة الوعي الإسلامي أمام تراثه أولاً، وأمام الحداثة ثانياً، بل إنه يعمقها، أكثر مع شيوع الخطاب الإسلامي الأصولي.

ولكي يكون الموقف واضحاً لجهة التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي المعاصر، فإنه، يقترح على هذا الفكر مشروعاً تجديدياً ينطلق من رؤية معرفية جديدة ومساراً علمياً صحيحاً، يقضي بالعودة إلى لحظة تأمل فلسفي وفقهي وكلامي جديدة، وفتح الطريق أمام انبثاق أو "تشكيل

لاهوت جديد في الإسلام"[1]، تتحقق فيه من جهة شروط المعرفة العميقة بالتراث، ومن جهة معرفة بالحداثة وفلسفة الدين، تمكن الإسلام وتراثه، من الدخول في العالم المعاصر.

بطبيعة الحال، فإن مثل هذا التصور الأركوني للظاهرة الدينية يرقى إلى مبدأ إبستيمولوجي، لأنه فكرّ في فهمها في إطار نظرية المعرفة العلمية، والتحقق من مدى معقولية إدراج الدين في تحققات علمية نظرية وإمبريقية، فالدين تجربة شمولية معقدة في حياة الأفراد والجماعات على حد سواء، ولذلك يبدو أنه لا يطمئن إلى تلك الأفكار الوضعية منها على وجه الخصوص التي تكتفي بمجرد اتخاذ موقف ينتمي إلى نظرية الاقتصاد في المعرفة، فتبادر إلى رفض وإزدراء الدين من أساسه. وهذا يُفسر نقده للوضعية وللموقف العلماني المتطرف، الخاص بإقصاء العامل الديني وحذفه من التجربة الإنسانية، لأن أركون مُطمئن معرفياً إلى أن "التجربة البشرية مع الإلهي"، تجربة أصيلة وغنية ومعقدة، وليس بمقدور أي فكر أن يلغي الكثافة والرمزية الروحية وثيقة الصلة بالمطلق الإلهي، وبخصوص، الإسلام نستطيع أن نتبين أن أركون يرى أنه كدين ما يزال يتجذر في العامل الاجتماعي، "فالدين في المجتمع ومن المجتمع"، ولكن ما لا يروق له على الإطلاق هو أن الظاهرة الإسلامية في تطبيقاتها وتجسداتها التاريخية، لم تضاهِ الظاهرة القرآنية، كما أنها في أحد جوانبها تُعد جزءاً من مشكلة الحقيقة التي ناقشها في مواقع مختلفة ومناسبات كثيرة، مقترنة بمشكلة التاريخية؟.

وفي هذا الخصوص يبدو أن أركون، الذي استشعر اختلال التوازن بين العقل الديني والعقل الحداثي الوضعي، يفضل اللجوء إلى حلول جذرية من قبيل القيام "بمراجعة نقدية للعقل الديني وعقل التنوير، فكلاهما يدعى الصلاحية لنفسه بشكل حصري ومطلق"[2].

- **لقد سبق لأركون وهو بصدد تفكيك وتأويل الظروف والكيفيات التاريخية التي سمحت بتشكيل أرثوذكسيات إسلامية**، تميزت بأنظمة وثوقية مطلقة تجاه الإيمان والاعتقاد، أن وصل بالتحليل إلى التمييز بين مرحلتي "الحدث القرآني" و "الحدث الإسلامي"، لجهة تحديد الشروط المتغيرة في مسألة انفتاح المعنى وانغلاقه في النص القرآني.

لا يمكن للدارس فهم مغازي هذا التمييز الذي أقامه أركون على المستوى المعرفي، من غير أن تتبين له طبيعة النتائج المترتبة على الانتقال من الشفهي إلى المكتوب، على صعيد الإسلام والتراث معاً، فقد سبق لعملية الانتقال هذه أن جرّت معها مجموعة من التحولات

---

[1] الإسلام، أوروبا، الغرب، ص١٨٥.

[2] أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، ص١٠٨.

والتغيرات التي طرأت على نمط (الدين_ القوى)، عند انتقاله إلى نمط "الدين _الأشكال"، ما أثار بزعم مفكرنا "التوتر الأنطولوجي ما بين الكتابات (التفاسير) وكلام الله"[١].

في تحليله للنمط الأول، يبدو جلياً أن أركون أفرغ جانباً من طاقته التحليلية، لتأكيد أن هذا النمط يفعل في الفرد والمجتمع جملة قوى مؤثرة وفاعلة في الحياة البشرية، تزداد هذه القوى تجدداً بمقدار ارتباطها بالقدسية، وبمقدار تحولها إلى النمط الثاني، أي الدين الأشكال والمراسم. ويُستنتج تالياً بأنه اعتبر أن هذا التحول، قلّص إلى آماد بعيدة من رهانات التفسير للنص المفتوح، وأدّى إلى تصميم أنظمة مغلقة (أنساق عقدية وثوقية)، تكفلت لاحقاً ببنائه عقول أرثوذكسية (سراطية) إسلامية، ولكنها أوجدت مسافة عميقة على مستوى المعنى بين أصل الحقائق المنزلة (الوحي الشفهي) من جهة، وبين الإسلام المعيش الموجود فعلاً، وأصبح إما إيديولوجيا دولة، أو إيديولوجيا خطابات إسلامية كلاسيكية ومعاصرة من جهة أخرى. فالعمل المثابر من لدن التدخل الذي قام به المفسرون والفقهاء أقام مسافة بين النظام التشريعي الذي كان يتوخاه القرآن، وبين النظام الذي حددته وطبقته أعمال الفقهاء والمفسرين.

لكن مثل هذا النظام الذي اعتقد أركون أن القرآن قد توخاه للناس، يبقى فرضية قابلة للجدل والنقاش، وفي المحصلة فإن هذا التمييز الذي أقامه أركون بين المرحلة الشفهية، "الحدث القرآني" والمرحلة الكتابية "الحدث الإسلامي"، يطرح مشكلة كبيرة، حول ما يمكن أن يُفهم ويستنتج من كلام أركون، بأنه توجد مكانتين معرفيتين متمايزتين للقرآن: هما مكانة القرآن الشفهي المفتوح على المطلق والمعنى، ومكانة النص الرسمي الذي خضع للتفسير طيلة قرون ولا يزال، واعتقد أركون_ كما يبدو _أن هذا الأخير ألغى المكانة الأولى للقرآن، لأن مثل هذا التحول أفسح المجال لكل أشكال التكريس الدوغمائي ذات الطابع الإيديولوجي، وهذا هو شأن الدين- الأشكال.

- ثمة استنتاج خاص بأفكار أركون، بمقدور الباحث أن ينازعه فيه بعض المنازعة لجهة تنظيراته وفروضه.

لا غرو أن أركون حاول كمؤرخ رسم طريق مجدد للفكر الإسلامي يخرج به من سياج مركزية اللوغوس* (LOGOS)، الذي وضع فيه نفسه العقل الإسلامي منذ العصر الكلاسيكي. ومن سجايا وقوانين هذا السياج وضع جداول تكرارية للمعاني الخاصة بالنصوص من خلال تأبيد

---

[١] أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ص٨٤، أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص٢٤.

* اللوغوس: مصطلح في الفلسفة وتعاليم اللاهوت الإغريقية واليهودية والمسيحية، استخدمه فلاسفة الإغريق كعنوان للعقل في الكون. وبتأثير من الإغريق، استخدمه اليهود ليعني الحكمة ونشاط إلهي. وقد استخدم العديد من الكتاب في العهد الجديد للكتاب المقدّس مفهوم اللوغوس، وربطوا بينه وبين المسيح كلمة الله. انظر: هتشنسون، معجم الأفكار والأعلام، دار الفارابي، ترجمة خليل الجيوسي، مراجعة رانية نادر ط١، ٢٠٠٧، ص ٤٣٩، للمزيد أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج٢، اللوغوس.

تفسيرات عقدية/مذهبية، وقد حصل هذا في الإسلام عندما تمّ الانتقال من الواقعة (الحدث) القرآنية، إلى الواقعة (الحدث) الإسلامية، وما رافق هذه العملية من "تحول اللغة الأسطورية أو الرمزية إلى لغة متمركزة على اللوغوس أو إلى شريعة"[1]. وما يأمله أركون هو كسر حدّة هذا السياج المغلق عن طريق التأويل الجديد أو المجدد، القادر وحده على فتح مغاليق نصوص التراث الإسلامي. وكما تبيّن في ثنايا الدراسة فإن الترسيمة المنهجية المتعددة التي اختطها عندما تتعاضد مع القراءات التأويلية الجديدة يمكنها، كما يأمل، أن تضع حداً للعملية التكرارية للنصوص المفسرة، وذلك بعد أن يكون قد استفرغ طاقته كباحث في النص تحليلاً وتفكيكاً.

إن من شأن المعنى المتداول في الجدول التكراري/ الاجتراري المعتمد على مركزية لوغوسية محددة، محكومة بالقياسات والاستنباطات المنطقية، أن يخلق تقاليد صلبة لأليات الهيمنة الخاصة بالتفسير التقليدي، وإحاطته بهالة من السياج الدوغمائي، الذي يدين لمجموعة من التقاليد قطعت بالفعل نصوص الحياة والواقع لدى الإنسان المؤمن، وبالنتيجة تم إخواء هذه النصوص من معانيها الحقيقية، وترسيمها نصوصاً تقعيدية.

تقوم الآلية الخاصة بالقراءة الأصولية للنص بفرض تكرارية للمعنى، من شأنها إبقاءه على مدى الأزمان ضمن إطار تفكير مركزية اللوغوس، المصممة على فكرة الأصل، ووهم استطاعة استنفاد المعنى كاملاً من النص، وهي المقولة الحاسمة في فكرة مركزية اللوغوس كما تبدو في العقل الإسلامي، فمقولة الأصل هي شكل من أشكال العود الأبدي على البدئي والأولي، والجذر والمصدر، الذي من الضروري العودة إليه دائماً للتحقق من شرعية كل مبادرة إنسانية، ومن شرعية الخطاب الذي يعبر عنها. إن أخطر النتائج المترتبة على هذه الأفكار والفروض هي تجميد كل المبادرات الاجتهادية، وبمعنى آخر تجميد الاجتهاد.

وهكذا، فإن تقاليد تراث مركزية اللوغوس شكلت ذهنية قروسطية أدّت إلى تكرارية المعنى والحقيقة المعبرة عن خصوصيات نظام الفكر الخاص بكل من السراطية الكلاسيكية، والإسلامية المعاصرة، ولكنها أحبطت كل المبادرات الاجتهادية الخلاقة، وضيقت إلى أبعد حدّ الأطر الثقافية والاجتماعية للمعرفة في عالم الإسلام.

إن ثمة مفارقة نجدها، هنا، بين منطلقات أركون ونتائجه، وبين منطلقات ونتائج مفكري ما بعد الحداثة في الغرب، الذين نهل منهم أركون، فمع المُشاكلة الواضحة في المنطلقات بينه وبين هؤلاء، فإن النتائج تبدو مختلفة. إن مفكري ما بعد الحداثة زعموا ان منشطهم الفكري والفلسفي سيؤدي إلى تفكيك وتهديم الماورائيات الكلاسيكية، وكل ميتافزيقا المركزية الأوروبية،

---

[1] أركون، الإسلام، الأمس والغد، ص١٠٥.

أما أركون فزعم أنه على غرارهم يسعى إلى تفكيك الفكر الإسلامي/ العقل الإسلامي الموسوم بأنه فكر مركزية اللوغوس، لأن هذا العقل شيد إيديولوجيا امتلكت النص وصادرته، واستعملته لصالح خطابها، أي أنه لا يبتغي تهديم مشروعية بقاء النص واستمراره في الوجود، وإنما حسبه فتح النص القرآني على التأويل والاجتهاد، وتجديد وظائفه في عصر الحداثة والعولمة وغيرها، فيبدو أركون كما لو انه يسعى إلى تجديد وظائف الإسلام وعامله الديني في العالم المعاصر، بصورة تُبعد المسلم عن غربته، وإنفصاله عن العالم الحديث.

إن الاستعارة الخاصة بمفكرنا لمقولة "مركزية اللوغوس الإسلامي، وافترض بدلالاتها الفكرية واللاهوتية، أن النصوص الإسلامية كانت مُعرضة لتأثير مركزية اللوغوس في الفكر اليوناني، يثير الكثير من الأسئلة والأشكالات التي تصيب فروض أركون كما منهجيته بكل استعاراتها من الأرومة الغربية. هل نقد مركزية اللوغوس التي اتبعها كل من دريدا وفوكو واستعان بها أركون في سبيل إنجاز مشروعه في نقد كل من العقل الإسلامي والتراث الإسلامي، سمحت له أن يعيد تفكيك هذين الحقلين، وتأويل النص القرآني إلى أقصى مدى ممكن؟.

قد نلتمس إجابة ما من مصدر غير مباشر مع الفكر العربي الإسلامي، ومن التفكيكي دريدا بالذات، وهو الذي سك طريق نقد مركزية اللوغوس ضمن التيار النقدي الخاص بفلسفة ما بعد الحداثة. يؤكد دريدا القول بأن مركزية اللوغوس، "هي ميتافيزيقا تابعة لمركزية أعراقية. ويجب أن يؤخذ ذلك بمعنى الابتكار وليس بمعنى النسبية. إنها مركزية ارتبطت بتاريخ الغرب"[1].

إن السؤال الذي يُطرح الآن يجدد الإشكالية الخاصة بكل مشروع أركون الفكري والنقدي الخاص بالتراث، والسؤال هو: هل يتطلب إنشاء تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي، على أساس إعادة وحدة الوعي الإسلامي، وتجذير الإسلام والتراث في التاريخية، الغوص في كل هذه الحقول المعرفية المتشابكة، والمناهج المتعارضة الخاصة بحقل الفكر الغربي؟ ثم أليس بمقدور الباحث أو المؤرخ النقدي أن يقوم بهذا العمل من دونها؟ وبخاصة أنها ارتبطت دائماً بتاريخ الغرب؟.

وهل أمكن أركون أن يفكك كل الالتباسات التاريخية، المعرفية والإيديولوجية والتيولوجية لقرون من الانقسام والصراع، وأن يعيد توحيد الوعي الإسلامي أمام تراثه وتاريخه، ليدخل المسلمون لاحقاً في علاقة صحيحة مع الحداثة؟ هذه الأسئلة وغيرها تُعقد طبيعة

---

[1] دريدا، جاك، في علم الكتابة، ص١١٧.

(الطوباوية) الخاصة بمشروع أركون، خاصة إذا علمنا أنه كثيراً ما كان يبدو متشككاً ومُحبطاً إزاء تقلص "الأطر الاجتماعية للمعرفة" في عالم الإسلام ومجتمعاته.

ثبت المفاهيم والمصطلحات

استخدم أركون، في دراساته، الكثير من المفاهيم والمصطلحات المستمدة، في أغلبها، من حقول العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة، كما استقامت في أصولها الغربية عموماً. وقد ارتأيت وضع هذا الثبت من أجل توضيح هذه المفاهيم وإجلاء معانيها للقارئ.

– **إبستمية:** تعني النظام الفكري الذي يتحكم ضمنياً أو عميقاً أو أركيولوجياً، بفترة معينة بأسرها. وكان فوكو قد ميّز بين قطيعتين معرفيتين كبيرتين في تاريخ الفكر الأوروبي. الأولى: تتموضع مع ديكارت، وتفصل العصر الكلاسيكي الأوروبي، عن العصور الوسطى، والثانية تتموضع مع كانط، وتفصل عصر الحداثة (أو النظام الفكري للحداثة)، عن النظام الفكري للعصر الكلاسيكي. وبالنسبة لأركون، فقد عني بتحقيب الفكر الإسلامي، في وضع كل الفكر الممتد منذ ظهور الإسلام وحتى القرن التاسع عشر داخل دائرة النظام الفكري القروسطي، أو إبستمية العصور الوسطى بحسب مصطلح فوكو.

– **آثار المعنى:** يقصد أركون، بآثار المعنى، الاستخدامات الإيديولوجية له، وهي استخدامات لا مفرّ منها. ولكن ينبغي تفريقها عن المعنى، فالقرآن الكريم قدم معنى ما، وهذا المعنى تعرض للاستخدامات الإيديولوجية، أو الدينية، فكان أن نشأت المذاهب الإسلامية المختلفة، وكل مذهب أوّله (القرآن)، بطريقة ما، وعن طريق هذا التأويل (آثار المعنى) تشكل المذهب.

– كل معنى يُولّد آثار معنى أسطورية أو آيديولوجية، تنحرف بالمعنى عن حالته أو براءته الأصلية، أو مساره الصحيح.

– **أرثوذكسية:** تعني المسار القويم أو الصحيح. ودأب هاشم صالح، الذي ترجم أعمال أركون، على استعمال كلمة "الأرثوذكسية" المعربة عن الأجنبية، وربما كان من الأنسب أن تُترجم إلى كلمة السراطية.

– وقد تدل على العقيدة القويمة، أو أنها تدل على السلطة الرسمية، والتعليم القويم، اللذين هما في مواجهة مستمرة مع كل محاولات الخروج عن المسار الصحيح، الذي تعتقده هذه السلطة أو ذاك المذهب.

– وقد تستخدم كما، يرى أركون، في العلوم الاجتماعية، وفق مصطلح خاص يحمل شحنة سلبية، بمعنى أنه يطلق على التزمت العقائدي الشديد، بحيث أن المؤمن الأرثوذكسي المنتمي،

إلى أي دين، أو مذهب، يعتبر أن دينه أو مذهبه هو وحده الصحيح. ويتمترس الأرثوذكسي، وفقاً لذلك، خلف سياجه الدوغمائي المغلق، والعقائدي المذهبي الإيماني.

– **أركيولوجيا الأفكار:** استخدم هذا المصطلح ميشيل فوكو، بالمعنى المجازي، وقصد به عملية البحث عن جذور الأفكار المتراكمة في طبقات التاريخ، بهدف التوصل إلى معرفة كيفية تشكلها، واشتغالها، وانبثاقها، لأول مرة. إن أركيولوجيا الأفكار ترى ان المعنى غير نهائي، إنما له لحظة انبثاق معينة في التاريخ، وله لحظة زوال لكي يحل مكانه معنى آخر. وقد وظف أركون هذا المصطلح، في أثناء بحوثه، ودراساته، للتراث والنصوص في الفكر الإسلامي، بهدف سبر أغوار الوعي الإسلامي، وذلك عن طريق دراسة تشكله، وتبلوره، منذ الأصول الأولى.

– **الإسلام الأقنومي:** مصطلح قصد به أركون أن الإسلام يعد بنظر البعض كياناً جوهرياً جامداً، لا يتطور ولا يتغير، وأنه ومجتمعاته الدينية لا يخضعان للتاريخية.

– **الإسلاميات التطبيقية:** هي ممارسة علمية تعتمد على اختصاصات متعددة، وتهدف إلى تحرير الفكر الإسلامي من الإيديولوجيات والميثولوجيات والقراءات الدوغمائية، والتعرف بصورة مباشرة إلى مشكلات المجتمعات الإسلامية وحاجاتها. وقد صاغ أركون المفهوم ليدشن به نقده للإسلاميات الكلاسيكية، الاستشراقية منها، والإسلاميات الداخلية على حد سواء، واعتمدت عند أركون على منهجية تعددية جديدة، تسعى لأن تنفذ إلى ماهية المشاكل عبر عملية انخراط ابستيمولوجي عميق.

– **الأشكلة:** تعني الأشكلة عدّ كل القيم المعرفية إشكالية، بنظر الباحث، ونزع البداهة عنها ونقدها، من أجل زحزحتها أو توسيعها، أو تجاوزها، إذا لزم الأمر. وقد عمل أركون على أشكلة كل المواقع التقليدية للفكر الإسلامي، التي تفرض نفسها وكأنها يقينية أو صحيحة، بشكل مطلق.

وعلى مستوى نقد التراث الإسلامي ودراسته، فإنها تعني "نزع البداهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد". وهذه العملية ينبغي، بحسب أركون، تطبيقها على جميع الأنظمة الفكرية التي تعاقبت على البشرية.

– **الأمة المفسرة:** مصطلح قدمه أركون، وعنى به أن الأمة تفسر نصوصها التأسيسية أو (المقدسة) جيلاً بعد جيل. وكل جيل من المفسرين يقرأ النصوص بطريقة تناسبه، وتناسب

حاجياته الروحية أو المعرفية. وهكذا نجد أن مفسري القرآن ما انفكوا يتواصلون بهذه القراءة، منذ الطبري، وحتى اليوم.

- **الأملاك الرمزية:** مصطلح في علم الاجتماع بلوره بيير بورديو(١٩٣٠-٢٠٠٢)على أثر ماكس فيبر(١٨٦٤-١٩٢٠). ويقصد به مجموعة القيم الدينية والروحية التي يسيطر عليها رجال الدين، ويستغلونها أحياناً ،لأغراض شخصية أو أيديولوجية فيحولونها إلى أملاك مادية.
- **انثروبولوجيا قرآنية:** يقصد بها أركون"التصور القرآني للإنسان، وحقوق هذا الإنسان وواجباته طبقاً للقرآن".
- **تاريخانية:** قصد أركون بها تلك الفلسفة الوضعية والنظرة الفيلولوجية التي سادت في القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين، والتي تهتم بدراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر باتجاه محدد وثابت ومعروف سلفاً.
- **التاريخية:** قصد بها أركون دراسة التغير والتطور الذي يصيب البنى والمؤسسات والمفاهيم، بمرور الأزمان وتعاقب السنين، حيث يقترب المعنى، عنده، من معنى الصيرورة. والجدير بالذكر أنه يختلف عن مفهوم (التاريخوية) كنزعة مرتبطة بالفلسفة الوضعية، والنظرة الفللوجية، التي تعنى بدراسة التاريخ، وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدد وثابت ومعروف سلفاً، في حين أن مفهوم التاريخية لا يجزم بأي اتجاه مسبق لحركة التاريخ، ويترك المستقبل مشرعاً ومفتوحاً على جميع الاحتمالات.
- **تجربة المدينة:** تعني، بنظره، العمل التبشيري والسياسي للنبي الكريم محمد في المدينة، عندما أسس نوعاً من "الدولة النموذجية"، أصبحت، فيما بعد، أنموذجاً لكل الأجيال الأخرى الراغبة في محاكاتها وأستلهامها.
- **تراث:** يعني به أركون كل الإنتاج المعرفي والثقافي الذي نتج عن خلق جماعي، شارك في صنعه كل أولئك الذين يستمدون منه هويتهم، ويساهمون في إنتاجه وإعادة إنتاجه، باستمرار.
- **تيولوجيا ــ إناسية ــ منطقية:** علم اجتهاد جديد لقراءة الوحي، مهمته تحرير الوضع البشري، مستخدماً أدوات المنطق ووسائله في بلورة خطابه. ويتم، بفضله، نسج روابط مفهومية واستنباطية منطقية بين العلوم الثلاثة المذكورة، أي علم التيولوجيا، وعلم الأنثروبولوجيا، وعلم المنطق.

- **الحقائق الشغالة:** يعني بها أركون "تلك الأفكار الكبرى الخاطئة علمياً، ولكن التي تستمر في إلهاب الجماهير الواسعة. أنها إذن فعالة وعاملة في أذهان البشر".
- **الحقيقة الاجتماعية:** يميز أركون بين الحقيقة الاجتماعية، والحقيقة الحقيقية، حيث أن الأولى يتم تأسيسها ونشرها انطلاقاً من رأي الأكثرية، واعتقاد اكبر عدد من الناس بها.
- **الحقيقة الحقيقية:** يقول أركون أنها "إنبثاق بدهية ما، داخل الروح عن طريق المقارعة والمجابهة التي تخوضهما الروح مع معطيات الواقع".
- **الخطاب الشفاهي:** هو الخطاب القرآني عندما كان كلاماً شفهياً، أو عبارات لغوية ينطق بها على مقتضى المناسبات والظروف المتغيرة، ثم أصبح بعد ذلك "مدونة نصية رسمية مغلقة"، أي المصحف.
- **الخطاب النبوي:** يطلقه أركون على مستويين: الأول، ويعني به كل النصوص المجموعة في العهد القديم والقرآن، بوصفه مفهوماً يشير إلى البنية اللغوية للنصوص، وليس للإشارة إلى تعريفات وتأويلات لاهوتية عقائدية.

أما المستوى الثاني، فيدل على الخطاب القرآني، أو الكتاب السماوي. وهو القرآن المتلو بكل دقة وأمانة، ويسمى هذا القرآن بالخطاب النبوي.

- **الدلالات الحافة والمعاني المحيطة:** مفهوم يعني أن كل كلمة أو مصطلح له معنى حرفي مباشر، أي معجمي، ومعنى آخر مجازي. والواقع أن العرب القدماء كانوا يتحدثون عن ظلال المعاني بنفس المعنى. فهناك المعنى، وظلال المعنى، التي تأتي على المعنى، ولكنهما ليست هي المعنى بتمامه. وهذا ما يتبناه أركون.
- **رأسمال رمزي:** يقصد به الرأسمال، غير المادي، وغير الاقتصادي، وفي سياق فكر أركون يقصد به الإسلام في مرحلته الأولى، عندما كان غضاً منفتحاً على المطلق، وكل مسارات الممكن، وذلك قبل أن يتحول إلى شعائر وطقوس وقوانين قسرية وإكراهية كما حصل لبقية الأديان. وقد تم ذلك على يد الفقهاء ومؤسسي المذاهب الكبرى الأرثوذكسية.
- **زحزحة ابستمولوجية:** تحصل نتيجة وضع العقل في التاريخ، وليس خارجه. وهذا ما حاول أركون أن يقوم به عندما أدخل العقل الديني في إطار التاريخية، والتغير، ضمن شروط اجتماعية وثقافية وسياسية محددة. إن التحرر _ برأيه _ من المنظور التقليدي يؤدي إلى "زحزحة ابستمولوجية"، في ساحة الفكر الإسلامي.

- **الزحزحة والتجاوز:** قصد أركون بالزحزحة والتجاوز "إما توسيع الإشكالية القديمة وإخراجها من إطارها الضيق، وإما تغييرها كلياً وطرح إشكالية أخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة". ومنهج أركون يعتمد على هذين المفهومين. الزحزحة إذن، هي الخطوة الأولى في عمل الباحث لجميع الأجهزة المفهومية، والمقولات القطعية والتحديدات البديهية الموروثة عن الماضي، وفي الخطوة الثانية يذهب نحو التجاوز، أي تجاوز كل هذه البديهيات الموروثة، ليفتح بها أفقاً جديداً نحو المعنى والحقيقة.
- **السنة الإسلامية الشاملة:** مفهوم بلوره أركون ويشمل كل الفرق اللاهوتية والسياسية، وليدة التصنيفات التيولوجية الموروثة. ويسعى أركون من خلال الإسلاميات التطبيقية إلى تفكيك هذه الأحكام التيولوجية المسبقة والموروثة عن الماضي القروسطي.
- **السياج الدوغمائي:** يدل على العقلية الأرثوذكسية المسجونة داخل نظام عقائدي/ اعتقادي مغلق، وكان الباحث الفرنسي جان بيير ديلونشي قد درس المفهوم، كما هو لدى المؤمنين المسيحيين، وخرج بنتائج مهمة تكشف عن آلية اشتغال العقلية الأرثوذكسية للمؤمن التقليدي.
- **السياق الإسلامي (الوسط الإسلامي)** مصطلح استخدمه أركون، ليبين، من خلاله، مدى التعددية العرقية _الاجتماعية _ الثقافية، للفضاء الواسع المدعو بالإسلام، أو العالم الإسلامي، وذلك للدلالة على تعددية الإسلام وتنوعه وتعقيده، من الناحية التاريخية والاجتماعية والإنثروبولوجية والجيوسياسية، بخلاف ما يقوله أصحاب الخطابات الأيديولوجية والمستشرقون، من كونه إسلاماً واحداً، من كل الجهات.
- ويشير أيضاً إلى مجمل العقائد الدينية والتصورات والمسلمات والموضوعات التي تتيح لنظام من العقائد/ واللاعقائد، أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي، سواء من الداخل أو من الخارج. فالمؤمنون المنغلقون داخل السياج الدوغمائي يتبعون إستراتيجية الرفض.
- **الظاهرة الإسلامية:** يقصد بها أركون كل العمليات التفسيرية التاريخية التقريبية للظاهرة القرآنية في التاريخ، من خلال الوساطة البشرية وأعمال الفاعلين الاجتماعيين، وما يميز هذه العمليات أن هذه الظاهرة تشكل تجسيداً تقريبياً للظاهرة القرآنية، فهي عبارة عن محاولة غير دقيقة وغير مطابقة في الغالب لتحيين وتجسيد المقاصد والمعاني الأولى للخطاب القرآني، وليس فقط حرفية هذا الخطاب الذي يستعصي على كل التفاسير.

- الظاهرة الإسلامية، تاريخية وليست متعالية، كما أنها ليست خطاً واحداً، وإنما عدة خطوط أو مذاهب، كلها تجسدت تاريخياً من خلال فئات اجتماعية معينة، وحاولت إدعاء امتلاكها للمشروعية الدينية الكاملة والمتعالية.
- **الظاهرة القرآنية (الحدث القرآني):** هي ظاهرة الوحي المتعالية التي لا يمكن حصرها في تفسير واحد، لأنها مفتوحة على كافة الدلالات المعنوية، كما أنها مفتوحة روحياً على المطلق "الله"، لأن القرآن يتضمن خطاباً دينياً غنياً مكتنزاً بالمجاز والرمزانية العالية. وقد كانت الظاهرة القرآنية عبارة عن كل الآيات الشفهية التي تلفظ بها النبي الكريم.
- **العقل الأرثوذكسي:** هو عقل ديني، يزعم الحقيقة كاملة، ولا يعترف بآنيته وصفته الاحتمالية، ولا يعترف بالضعف النظري لتراكيبه، ولا بمحدوديته تجاه المعنى والحقيقة. وقد فرض نفسه باعتباره المطابق للصحة، أي أنه "يعبر بشكل مطابق وأمين عن التعاليم المحفوظة في النصوص المقدسة".
- **العقل الإسلامي:** لم يقصد أركون بالعقل الإسلامي "عقلاً خصوصياً، مميزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم، فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى البشر، وإنما التمييز أو الفرق، كامن كله في النعت: أي "الإسلامي". ويقصد بذلك أن الفرق كامن في المعطى القرآني وفي ما كان قد دعاه بـ "تجربة المدنية"، التي تحولت فيما بعد إلى "نموذج المدينة".
- **عقل الحداثة:** يقصد أركون به ذلك العقل المستقل الذي عمل على تحرير الروح والعقل من سيطرة العقل اللاهوتي في القرون الوسطى، وعلى تحقيق الاستقلالية الذاتية لنفسه بمقابل ذلك العقل. وتعني هذه الاستقلالية مقدرة الذات الإنسانية بلورة النظام الأخلاقي وقواعد السلوك، وتنظيم المجتمع بمبادرة خاصة منها.
- **العقل المنبثق أو العقل الاستطلاعي:** استخدم أركون مصطلح "العقل الاستطلاعي" أو "العقل المنبثق"، بدلاً من "عقل ما بعد الحداثة"، لأنه لا يصلح من الناحية التاريخية ولا الاجتماعية ولا الفلسفية، برأيه، فقد يصنع وهماً بأنه قد تم تجاوز الحداثة، ويعول أركون على هذا العقل ليتم من خلاله الاهتمام، بما "لا يمكن التفكير فيه" و "بما لم يتم التفكير فيه" إبان تلك المرحلة التي بحث فيها، وذلك لكي يحدد بعد ذلك هذه المرحلة معرفياً، ويبين أن لكل مرحلة تاريخية محدوديتها الفكرية.

- **العقول المتنافسة:** اعتبر اركون أن النص القرآني يحتمل تأويلات متنوعة، خلقت الإمكان العملي للتنافس على التأويل، كما أن النزاع على السلطة، قد أسهم في زيادة التنافس. فقد حاول كل طرف من الخصوم والمتنافسين توظيف النص القرآني لفرض هيمنته ووجهة نظره على الأطراف الأخرى، وتغليب معتقده على المعتقدات والمذاهب الأخرى.

- **علمانوية:** النزعة التي تنطوي على موقف متطرف، منغلق، يرفض بحث كل ما هو روحي أو ديني بداعي تسفيهه. وهي ترتكز إلى إمحاء الموقف الديني وإنكاره بصورة نهائية، وتعده من مخلفات الماضي. وبهذا تخرج عن حدود العلمانية التي تعترف بالدين، ولكنها تحتفظ بحقوق استقلاليتها عنه في الشؤون الدنيوية والمؤسساتية والقانونية والتنظيمية.
- **علم النفس التاريخي:** المقصود به ذلك الفرع من فروع علم التاريخ الحديث الذي يدرس عقلية الناس في الماضي، وكيف كانوا يؤمنون ويفكرون. ومن رواد هذا العلم في فرنسا، لوسيان فيفر(١٨٧٨-)، مؤسس مدرسة الحوليات الفرنسية.
- **الفاعلون الاجتماعيون:** يعني بهم البشر الذين يتم التعاطي معهم كأفراد، وأركون ينظر إلى الفرد باعتباره كائناً يفعل في المجتمع.
- **القراءة التزامنية:** يقصد بها استعادة لحظات التلقي الأصلية، حيث كان العقل يمارس آليته وعمله بطريقة معينة ومحددة، دون اسقاط مفهوم العقل، أو العقلاني والمتأثر بالفلسفة الإغريقية. وتمثل هذه القراءة نقيضاً للقراءة الإسقاطية، لأنها تمثل، من وجهة نظر أخرى، نقيضاً للقراءة التجزيئية، وذلك من حيث أن القراءة التزامنية، قراءة كلية، تنظر إلى القرآن في كليته.
- **قطيعة إبستمائية:** ميز أركون بين القطيعة الإبستيمولوجية، والقطيعة الإبستمائية، "فالأولى أقل عمومية وأتساعاً، وقد تعني حصول قطيعة فكرية محدودة على مستوى علم الفيزياء، مثلاً، دون أن يعني ذلك حصول القطيعة على المستويات المعرفية الأخرى، من فلسفية وسياسية وغيرها، أما القطيعة الإبستمائية فتشمل عادة عدة مستويات معرفية دفعة واحدة، وفي فترة زمنية واحدة".
- **الكتابة السلبية للتاريخ:** أي تلك المنهجية التي تعتمد على القراءة اللارسمية، بل قراءة الوجه/ الوجوه الأخرى للتاريخ، لأن الصورة الرسمية المهيمنة تقدمه لنا على هيئة تطور متواصل محملاً بفكرة التقدم الخطي المستمر.

- **اللامفكرفيه:** يعني به أركون، كل ما لم يتح للفكر الإسلامي أن يفكر فيه، كما أنه يدل على كل ما لم يخطر على بال ثقافة معينة في فترة معينة. ويرى أن "ما لم يُفكر فيه في الفكر الإسلامي أهم وأجل شأناً مما كان قد فُكّر فيه، ومهمته اليوم كمجدد للفكر الإسلامي، أن يفتح تلك القارة الواسعة من اللامفكرفيه، والتي بقيت مغلقة زمناً طويلاً. إن اللامفكرفيه، ليس إلا تراكماً للمستحيل التفكير فيه، في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ، وذلك لأسباب دينية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها".
- **المتخيل:** مجموعة الصور والتصورات التي تملأ وعي الفرد والجماعة تجاه شيء محدد أو جماعة أخرى مثلاً. وهكذا فإن هناك متخيلاً غربياً تجاه الإسلام ومتخيلاً إسلامياً تجاه الغرب. كما أن ثمة متخيلاً شيعياً تجاه السنة، ومتخيلاً سنياً تجاه الشيعة... الخ.
- **المدوّنة النصية:** في علم الألسنيات تعني "مجموعة من العبارات الشفهية واللغوية التي جمعت لكي تشكل وحدة ما. وهذه الوحدة المتجمعة ترغب في أن تشمل كل العبارات النصية التي تلفظ بها المعلم (أو النبي). ثم إنّ هذه المدونة النصية رسمية في حالة الإسلام، كما في حالة المسيحية أو اليهودية (...). إنها واقعة تحت سيطرة السلطة، أي سلطة الخليفة في حالة الإسلام".
- **مديونية المعنى:** مصطلح يعود للباحث مارسيل غوشيه(١٩٤٦-)، ويعني به أن تشعر بأنك مدين لشخص ما بشكل مجاني، لأنه فتح لك أفقاً أو آفاقاً معرفية جديدة. وهكذا كان الناس يتبعون الأنبياء أو المفكرين الكبار، لأنهم يشعرون بأنهم مدينون لهم بالمعنى والمعرفة.
- **المزاودة المحاكاتية:** "مصطلح أنثروبولوجي حديث من اختراع رينية جيرار(Girard)(١٩٥٤-)، وهو يعني مزاودة عدة فئات داخل الإيديولوجيات نفسها على محاكاة النموذج الأصلي الأعلى (...)، كما و "تهدف إلى تجييش المتخيل الاجتماعي للناس من أجل زجهم في انتفاضة أو ثورة".
- **المستحيل التفكير فيه:** ما هو "مستحيل إيضاحه في الفترة ذاتها والبيئة الاجتماعية - الثقافية ذاتها، وذلك إما بسبب محدودية النظام المعرفي وطراز العقلانية الخاصة بالنظام الاجتماعي - الثقافي الموجود، وإما بسبب أن الذات المتكلمة (المؤلف) كانت قد تمثلت على هيئة رقابة ذاتية للإكراهات المتجسدة بالإيديولوجيا المسيطرة (....) وإما أخيراً بسبب أن توتر الفكر يصل إلى منطقة ما يستعصي على الوصف والتحديد".

- **المصحف:** يعني مجموعة من النصوص أو العبارات التي تشكل القرآن الكريم. والقرآن هو كلام الله المتلو شعائرياً والمقروء والمفسر والمعاش بصفته القانون الإلهي، الأبدي الذي لا يتغير ولا يتبدل ولا يمس، والصالح لكل زمان ومكان، بالنسبة لكل المؤمنين.
- **المنهج الفللوجي (اللغوي):** منهج يطبق عادة على نصوص الحضارات القديمة، من أجل التحقق من صحتها، وصحة نسبتها، وتثبيت معاني نصوصها وألفاظها.
- **المنهجية التقدمية التراجعية:** قصد بها أركون المنهجية التي ترجع في الزمن أو التاريخ إلى الوراء ابتداء من لحظة الحاضر، ثم تتقدم عوداً إلى الإمام، لكي تفهم طبيعة المسألة المطروحة، من خلال ربط الماضي بالحاضر أو بالعكس، على أساس أنه لا يمكن فهم مشكلة مطروحة في الحاضر إلا إذا بحثنا في جذورها العميقة في الماضي.
- **الموضوعاتية التاريخية المتعالية:** مصطلح صاغه فوكو في كتابه "أركيولوجيا المعرفة". ويعني بها تاريخ الأفكار التقليدي، كما كان سائداً في القرن التاسع عشر، وحتى منتصف القرن العشرين. وقد رفضه فوكو، وطرح بديلاً عنها أركيولوجيا (حفريات) المعرفة. وبالنسبة له، فإن الموضوعاتية التاريخية المتعالية، تبقى سجينة فلسفة معينة للتاريخ، تعتقد أن التاريخ يسير من نقطة بداية لكي يصل إلى نقطة نهاية، وذلك بشكل محدد سلفا.
- **النص الديني المغلق:** قصد به أركون "المدونة النصية المغلقة" أو "النص الرسمي المغلق"، وعنى به القرآن بعد أن انتقل من المرحلة الشفهية إلى المرحلة المدونة، المكتوب في صورة مصحف. وهذا المصطلح يقابل مصطلحاً آخر يخص المرحلة الشفهية، وهو "النص القرآني المفتوح" الذي شهدته مرحلة "الدين القوى "أو العصر التدشيني الأول للإسلام.
- **النصوص الثانوية:** هي، عند أركون، كل النصوص التراثية باستثناء القرآن والحديث النبوي، كالتفسير والفقه، وعلم الكلام، والتصوف. وهي نصوص شارحة أو تفسيرية تعلق على النص الأول المؤسس (القرآن)، وبما أنها تقوم بذلك، فإنها تتوهم أن كلامها يتمتع باستمرارية تواصلية معه، وبالتالي فإنه كلامها هذا له قدسية أيضاً. وهكذا تحاول أن تستمد قدسيتها من قدسية القرآن.

المصادر والمراجع

العـــربيـــة:

أ- المصادر الأساسية:

١- الكتب:

- القرآن الكريم.

- أركون، محمد، (١٩٨٢)، **الفكر العربي**، (ترجمة) عادل العوا، بيروت: دار عويدات.

- ـــــ، (١٩٨٣)، **الإسلام، الأمس والغد**، (ط١)، (ترجمة) علي المقلد، بيروت: دار التنوير.

- ـــــ، (١٩٨٧)، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، (ط١)، (ترجمة) هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي.

- ـــــ، (١٩٨٧)، **التراث، هويته، إيجابياته وسلبياته ضمن (ندوة) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، (ط٢)، القاهرة ٢٤-٢٧، ، أيلول ١٩٨٤،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية .

- ـــــ، (مشارك)، (١٩٨٨)، **الثقافة العربية في المهجر. الملتقى الأول للمفكرين والكتاب العرب في المهجر، باريس،كانون أول (١٩٨٦)**، (ط١)، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر.

- ـــــ،(١٩٩٠)، **الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد**، (ترجمة) هاشم صالح، بيروت ــ لندن: دار الساقي.

- ـــــ، (١٩٩٠)، **الإسلام، الأخلاق، والسياسة**، (ط١)، (ترجمة) هاشم صالح، بيروت ــ باريس: مركز الإنماء القومي، اليونسكو.

- ـــــ، (١٩٩٠)، **الإسلام والحداثة** (ندوة مواقف)، (ط١)، بيروت: دار الساقي.

- ـــــ، (١٩٩٣)، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، (ط١)، (ترجمة وتعليق)، هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

- ـــــ، (١٩٩٣)، **من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، (بحوث اجتماعية ١١)**، (ترجمة وتعليق)، هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

- ـــــ، (١٩٩٤)، **الاستشراق بين دعاته ومُعارضيه**، (ط١)، (ترجمة) هاشم صالح وآخرون، بيروت: دار الساقي.

- ـــــ، (١٩٩٥)، **الإسلام، أوروبا والغرب: رهانات المعنى وإرادات الهيمنة**، (ط١)، (ترجمة)، هاشم صالح، بيروت ــ لندن: دار الساقي.

- ـــــــ، (١٩٩٦)، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، (ط٢)، (ترجمة) هاشم صالح، بيروت ــ الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي ــ المركز الثقافي العربي.

- ـــــــ، (١٩٩٦)، **نافذة على الإسلام**، (ترجمة) صالح الجهيم، بيروت: دار عطية.

- ـــــــ، (١٩٩٦)، **العلمنة والدين (الإسلام المسيحية، الغرب)**، (ط٣)، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

- ـــــــ، (١٩٩٧)، **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكوية والتوحيدي**، (ترجمة وتعليق) هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

- ـــــــ، (١٩٩٩)، **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي**، (ترجمة وتعليق) هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

- ـــــــ، (٢٠٠٠)، **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، (ط١)، (ترجمة وتعليق) هاشم صالح، بيروت: دار الساقي.

- ـــــــ، (٢٠٠١)، **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، (ترجمة) هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

- ـــــــ، (٢٠٠٤)، إسلام اليوم بين نهجه المتوارث والعولمة، **(ضمن كتاب) المناهج والاعراف العقلانية في الإسلام**، (ط١)، (تحقيق) فرهاد دفتري، (ترجمة) ناصح ميرزا، بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية.

- ـــــــ،(٢٠٠٧)، **ما بعد الحداثة حنين إلى ما قبل الحداثة**، (ضمن كتاب) ما بعد الحداثة، (إعداد) محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي، (ط١)، الدار البيضاء: دار توبقال.

- ـــــــ، (٢٠٠٩)، **قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم**، (ط٤)، (ترجمة وتعليق) هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

- ـــــــ، (٢٠٠٩)، **نحو نقد العقل الإسلامي**، (ط١)، (ترجمة وتقديم) هاشم صالح، بيروت: دار الطليعة.

- ـــــــ، (٢٠١٠)، **الأنسنة والإسلام، مدخل تاريخي نقدي**، (ط١)، (ترجمة وتقديم) محمود عزب، بيروت: دار الطليعة.

- ـــــــ، (٢٠١١)، **المفكر والباحث والإنسان (حلقة نقاشية)**، (تحرير) عبد الإله بلقزيز، (ط١) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

٢- المقالات والدراسات:

- أركون، (١٩٧٧)، الإسلام والتاريخية والتقدم، **مجلة الأصالة**، (ج٥)، عدد ٤٦-٥٠، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية: الجزائر.

- ـــــــ، (١٩٨٠)، حول الانثروبولوجيا الدينية، نحو إسلاميات تطبيقية، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، مركز الإنماء القومي: بيروت.

- ـــــــ، (١٩٨٠)، مدخل لدراسة الروابط ما بين الإسلام والسياسة، (ترجمة) هاشم صالح، **مجلة مواقف**، عدد ٣٨/٣٧، ربيع، صيف: بيروت.

- ـــــــ، (١٩٨١)، التراث والموقف التساؤلي النقدي، (حوار أركون)، **مجلة مواقف**، عدد ٤٠/ شتاء: بيروت.

- ـــــــ، (١٩٨٢)، التأمل الإيبستمولوجي غائب عند العرب، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد ٢٢/٢١/٢٠، مركز الإنماء القومي: بيروت.

- ـــــــ، (١٩٨٣)، نحو نقد واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد٢٩، كانون أول، كانون ثاني، معهد الإنماء القومي: بيروت.

- ـــــــ، (١٩٨٥)، نحو إعادة توحيد الوعي العربي الإسلامي، **مجلة الوحدة**، عدد ١٣: الرباط.

- ـــــــ، (١٩٨٧)، من أجل مقاربة نقدية للواقع، (مقابلة)، (ترجمة) هاشم صالح، **مجلة المستقبل العربي**، عدد١٠١، السنة ١٠ تموز: بيروت.

- ـــــــ، (١٩٨٨)، من مفهوم الإسلام إلى كيف الحديث عن الإسلام اليوم، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد ٥٧/٥٦، معهد الإنماء القومي: بيروت.

- ـــــــ، (١٩٨٨)، الإسلام الرمزي، **مجلة العرب والفكر العالمي**، عدد٢، مركز الإنماء القومي: بيروت.

- ـــــــ، (١٩٨٩)، الإسلام والحداثة، **مجلة مواقف**، عدد ٦٠/٥٩، صيف/ خريف: بيروت.

- ـــــــ، (١٩٨٩)، الإسلام والتاريخ والحداثة، **مجلة الوحدة**، عدد ٥٢، السنة٥: الرباط.

- ـــــــ، (١٩٨٩)، حوار البدايات مع محمد أركون (حوار) محمد رفرافي، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد ٦٩/٦٨، مركز الإنماء القومي: بيروت.

- ـــــــ، (١٩٩٦)، مسألة الفلسفة الإنسانية في الوسط الإسلامي، **مجلة أبواب**، عدد١٠، دار الساقي: بيروت.

- ـــــــ، (١٩٩٨)، حول تشكل الأصولية والتفاوت التاريخي وتوليد فكر نقدي جديد عن التراث، (حوار) هاشم صالح، **مجلة دراسات عربية**، عدد٥/٦، (مجلد)، ٣٤: بيروت.
- ـــــــ، (١٩٩٩)، العقل الإستطلاعي المنبثق وأنواع الحداثات في السياقات الإسلامية.
- ـــــــ، (١٩٩٩)، ابن رشد رائد الفكر التنويري والإيمان المستنير (ترجمة)،هاشم صالح، **مجلة عالم الفكر**، عدد ٤، مجلد ٢٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب: الكويت.
- ـــــــ، (٢٠١١)، العقل في الإسلام، **مجلة كتابات معاصرة**، عدد ٧٩، (مجلد٣) كانون الثاني/ شباط: بيروت.
- ـــــــ، (٢٠١١/٢٠١٢)، نقد العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية ما الذي يحيل إليه المفهومان؟ (حوار)، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، السنة١٥، عدد٤٥/٤٦، شتاء/ ربيع، مركز دراسات فلسة الدين: بغداد.

ب- الكتب والمراجع:

- إبراهيم، عبد الله (١٩٩٠)، **معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة**، بيروت ـ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- أدهم، سامي (٢٠١١)، "الأركونية": العقل في الإسلام، **مجلة كتابات معاصرة**، عدد ٧٩، مجلد (٢٠)، كانون الثاني/ شباط: بيروت.
- إسماعيل، محمود، (١٩٨٨)، **قراءات نقدية في الفكر العربي المعاصر، دروس في الهيرمينوطيقا التاريخية**، (ط١)، القاهرة: مصر العربية للتوزيع والنشر.
- إلياد، مرسيا (د. ت. ن)، **الحنين إلى الأصول**، (ط١)، (ترجمة) حسن قبيسي، بيروت: دار قابس.
- أمين، سمير، (١٩٨٥)، إشكالية **الديمقراطية في الوطن العربي، في "أزمة المجتمع العربي"**، بيروت: دار الفكر الجديد.
- أومليل، علي، (١٩٨٥)، **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية إبن خلدون**، (ط٣)،بيروت: دار التنوير.
- ـــــــ، (١٩٩٠)، **في التراث والتجاوز**، (ط٢)، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- بغورة، الزواوي (٢٠٠١)، **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، (ط١)، بيروت: دار الطليعة.

- بلقزيز، عبد الإله، (٢٠٠١)، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، (ط١)، اللاذقية: دار الحوار.
- ـــــ، (٢٠١٠)، المعرفي والإيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، **المستقبل العربي**، عدد ٣٨٢ ديسمبر ١٢، السنة (٣٣)، مركز دراسات الوحدة العربية:بيروت.
- بودومة، عبد القادر (٢٠٠٢)، النص وآليات القراء: محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، **مجلة فكر ونقد**، عدد ٤٥، السنة٥: الرباط.
- بوقربة، عبد المجيد (١٩٩١)، التراث وإشكالية النهضة في الخطاب العربي المعاصر، **مجلة المستقبل العربي**، عدد ١٥١ أيلول: بيروت.
- بونت، بيار، إيزار، ميشال، (٢٠٠٦)، **معجم الأثنولوجيا والأنثروبولوجيا، مادة (تراث)**، (إشراف وترجمة) مصباح العمد، (ط١)، الجزائر ــ بيروت: المعهد العالي العربي للترجمة، ومجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر.
- بينز، فريدمان (١٩٩٢)، الحل الإسلامي، إمكانياته وحدوده، (ترجمة) جورج كتورة، **مجلة الاجتهاد**، عدد ١٦/١٥، السنة الرابعة: بيروت.
- البدور، سلمان (٢٠١٠/٢٠١١)، **العالم الثالث، الهوية والحضارة**، (ط١)، عمان :دار مجدلاوي للنشر والتوزيع.
- ـــــ، (١٩٩٢)، التراث والمعاصرة ورؤية جديدة لفلسفة عربية معاصرة، **المجلة الفلسفية العربية**، (مجلد ٢)، عدد١، الجمعية الفلسفية العربية: عمان.
- تفيفحة، رمزي (٢٠٠٢)، معقول الأصيل واللغة الرمزية، الفاتحة رهانات المعنى: (قراءات محمد أركون نموذجاً)، **كتابات معاصرة**، عدد ٤٧ حزيران/ تموز، (مجلد ١٢): بيروت.
- تيزيني، طيب، (١٩٧٦)، **من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، (ط١)، دمشق: دار ابن خلدون.
- ـــــ، (١٩٧٩)، **من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في التراث العربي، (مجلد١)**، دمشق: دار دمشق.
- ـــــ، (٢٠٠٨)، مفهوم التراث العالمي، مدخل باتجاه التأسيس: **مجلة عالم الفكر**، عدد (٤)، مجلد (٣٦): الكويت.
- التليلي، عبد الرحمن، (٢٠٠٢)، فوكو: الحفريات منهج أم فتح في الفلسفة؟، **مجلة عالم الفكر**، عدد ٤ (مجلد ٣٠)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب:الكويت.
- الجابري، محمد عابد، (١٩٨٠)، **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، (ط١)، بيروت: دار الطليعة.

- ـــــــ،(١٩٨٦)، نقد العقل في مشروع الجابري: ندوة مجلة الوحـــدة، **مجلـــة الوحـــدة**، عـــدد (٢٧/٢٦)، كانون أول: الرباط.
- ـــــــ،(١٩٩١)، **تكوين العقل العربي**، (ط٥)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ـــــــ، (١٩٩٢)، **الخطاب العربي المعاصر**، دراسة نقدية تحليلية، (ط٤)،بيـــروت: مركـــز دراسات الوحدة العربية.
- ـــــــ، (١٩٩٢)، **نقد العقل العربي (بنية العقل العربي)**، (ط٣)، بيروت: مركـــز دراســـات الوحدة العربية.
- ـــــــ، (١٩٩٣)، **التراث، والمشكل والمنهج، المنهجية فـــي الآداب والعلـــوم الإنـــسانية**، (ط٢)، الدار البيضاء: دار توبقال.
- ـــــــ، (١٩٩٨/ ١٩٨٩)، **رؤية عصرية للتراث العربي الإسلامي منهج وتطبيق**، جامعـــة الكويت: الموسم الثقافي لكلية الآداب.
- ـــــــ، (١٩٩٩)، **التراث والحداثة**، (ط٢)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ـــــــ، (٢٠٠٥)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط٥، بيروت: مركز دراســـات الوحـــدة العربية.
- جدعان، فهمي، (١٩٨٥)، **نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى**، (ط١)، عمـــان: دارالشروق.
- ـــــــ، (١٩٨٨)، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، (ط٣)، عمان: دار الشروق.
- جدعان، فهمي، وآخرون (٢٠٠٦)، **تحديات التاريخ والمـــستقبل تـــأملات حـــضارية (ط١)**، (مراجعة وتقديم خالد الكركي، عمان، بيروت: مؤسسة عبد الحميـــد شـــومان والمؤســـسة العربية للدراسات والنشر.
- جعيط، هشام (٢٠٠٧)، **في السيرة النبوية، العرب والقرآن والنبـــوة**، (ط٣)، بيـــروت: دار الطليعة.
- الحاج، كميل (٢٠٠٠)، **الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي**، (ط١)، بيروت: مكتبة لبنان.
- حرب، علي، (١٩٨٤)، أسئلة **الحقيقة ورهانات الفكر، مقاربـــة نقديـــة وســـجالية**، (ط١)، بيروت: دار الطليعة.
- ـــــــ، (١٩٩٣)، **النص والحقيقة، نقد الحقيقة**، (ط١)، بيروت، الدار البيـــضاء: المركـــز الثقافي العربي،.

- ـــــــ، (١٩٩٣)، أوهام الحداثة في المشروع الأركوني، بيروت، **مجلة الاجتهاد**، عدد ٢١، السنة ٥: بيروت.
- ـــــــ، (١٩٩٣)، **نقد النص (النص والحقيقة)**، (ط١)، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ـــــــ، (١٩٩٥)، **الممنوع والممتنع نقد الذات المفكرة**، بيروت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ـــــــ، (١٩٩٧)، **الفكر والحدث، حوارات ومحاور**، (ط١)، بيروت: دار الكنوز الأدبية.
- ـــــــ، (١٩٩٨)، **الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي**، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- ـــــــ، (٢٠٠٧)، **التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية**، (ط٢)،بيروت: دار التنوير.
- الحفني، عبد المنعم (٢٠٠٠)، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، (ط٣)، القاهرة: مكتبة مدبولي.
- حنفي، حسن، (١٩٨١)، **التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم**(ط١)، بيروت: دار التنوير.
- الخروج على الحس المشترك، **قراءات في مشروع أركون** (٢٠٠٢)، المنامة- البحرين: مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث.
- خشبة، سامي، (١٩٩٤)، **مصطلحات فكرية**، القاهرة: المكتبة الأكاديمية.
- خلف الله، محمد أحمد (١٩٨٥)، **علاقة الهوية والتراث بالإسلام، (ضمن) بحوث ومناقشات ندوة "تكنولوجيا تنمية المجتمع العربي، في ضوء الهوية والتراث"**، القاهرة: العربية للدراسات والنشر.
- الدوّاي، عبد الرزاق (٢٠٠٠)، الجينالوجيا وكتابة تاريخ الأفكار، **مجلة فكر ونقد**، عدد ٣٠، السنة ٣: الرباط.
- دريدا، جاك (١٩٨٥)، الاستنطاق والتفكيك، **مجلة الكرمل**، عدد ١٧، مؤسسة الكرمل الثقافية:رام الله.
- ـــــــ، (١٩٨٦)، الاختلاف المرجأ، (ترجمة) هدى شكري عياد، **مجلة فصول**، عدد ٣، (مجلد٦): القاهرة.
- ـــــــ، (١٩٨٨)، **الكتابة والاختلاف**، ط١، (ترجمة) كاظم جهاد، الدار البيضاء: دار توبقال.

- ـــــ، (١٩٩٣)، البنية، اللعب، العلامة في العلوم الإنسانية، **مجلة فصول**، عدد ٤، مجلد١١، الهيئة المصرية العامة للكتاب:القاهرة.
- دفتري، فرهاد (محقق)، (٢٠٠٤)، **المناهج والأعراف العقلانية في الإسلام**، (ط١)(ترجمة) ناصح ميرزا، دار الساقي، بيروت: بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية.
- دولوز، جيل (١٩٨٧)، **المعرفة والسلطة، مدخل لقراءة فوكو**، (ترجمة)، سالم يفوت، بيروت- الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الرازي، الفخر، (١٩٩٧)،**التفسير الكبير**، (ط٢)، مجلد١١، بيروت: دار إحياء التراث.
- ردوك، تشيز هلد (١٩٩٥)، **نظرية المعرفة**، (ط١)، (تعريب) نجيب حصادي، الدار مصر- كندا: الدولية للنشر والتوزيع.
- ركح، عبد العزيز (٢٠٠٧)، رهانات العلمنة عند محمد أركون، **مجلة قضايا إسلامية معاصرة**، عدد ٤٥/٤٦، السنة ١٥، مركز دراسات فلسفة الدين:بغداد.
- ريكور، بول (٢٠٠٥)، **صراع التأويلات، دراسة هيرمينوطيقية**، (ط١)، (ترجمة) منذر عياشي، (مراجعة) جورج زيناتي، بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة.
- ريكور، بول (مشارك)، (١٩٩٩)، **الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- الرياحي، كمال (٢٠١١)، "أركونية" محمد أركون: أركون بين علي حرب ونصر حامد أبو زيد **مجلة كتابات معاصرة**، عدد ٧٩، "(مجلد) ٣٠ كانون الثاني/ شباط: بيروت.
- الزاوي، عمر (٢٠٠٨)، الخطاب الفكري النقدي حول الإسلام، مقاربة منهجية لفكر محمد أركون، **مجلة المستقبل العربي**، عدد ٣٥٨، كانون الأول: مجلد ٣١: بيروت.
- زكريا، فؤاد، (١٩٦٧)، **دراسة لجمهورية أفلاطون**، القاهرة: وزارة الثقافة.
- ـــــ، (٢٠٠٦)، **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**، (ط١)، الإسكندرية: دار الوفاء للطباعة والنشر.
- زيادة، معن (محرر)، (١٩٨٦)، **الموسوعة الفلسفية العربية**، مادة (بنية) (فيصل دراج) (ط١)، مجلد ٢، الاصطلاحات والمفاهيم، بيروت: معهد الإنماء القومي العربي.
- أبو زيد، منى أحمد (١٩٩٦)، **الفكر الديني عند زكي نجيب محمود**، ط١، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات.
- أبو زيد، نصر حامد (٢٠٠٠)، **الخطاب والتأويل**، (ط١)، بيروت: المركز الثقافي العربي.

- الزين، محمد شوقي، (٢٠٠٢)، تأويلات وتفكيكات. فصول في الفكـر الغربـي المعاصـر، بيروت – الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- سانو، قطب مصطفى (١٩٩٨)، قراءة إبستيمولوجية في تشكل المنهجيات الأصولية، **مجلـة دراسات عربية**، السنة ٣٤، عدد ١٢/١١ أيلول/ تشرين أول: بيروت.
- سبيلا، محمد وبنعبد العالي، عبد السلام (٢٠٠٥) **الحقيقة**، (ط٢)، دار توبقال: الدار البيضاء.
- سحبون، علي رحمونة (٢٠٠٧)، **إشكالية التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر، بـين محمد عابد الجابري وحسن حنفي نموذجاً**، (ط١)، الإسكندرية: منشأة المعارف.
- السيد، عزمي طه، (٢٠٠٩)، **ثقافة التقريب بين المذاهب. تحليل وتأصـيل**، المجمـع العلمـي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٧ تشرين ثاني: www.taqrib.info.com
- شارلوت، سيمور (١٩٩٢)، **موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولجيـة**، (ترجمة) علياء شكري، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
- الشعلان، عبد الوهاب (٢٠٠٦)، محمد أركون. تحليل الكتاب المقدس، **مجلة كتابات مُعاصرة**، عدد ٥٩، شباط آذار، مجلد ١٥: بيروت.
- صالح، هاشم، (١٩٨٠)، جولة في فكر محمد أركون، نحـو أ ركيولوجيـا جذريـة للفكـر الإسلامي، **مجلة المعرفة**، الـسنة ١٨، عـدد ٢١٦، شـباط، وزارة الثقافـة والإرشـاد القومي.:دمشق.
- ـــــ،(١٩٨١)، الثقافة العربية في مواجهة الثقافة الغربية والتحديات، **مجلة المعرفة**، عـدد ٢٧، ٢٨ شباط، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.:دمشق.
- صفدي، مُطاع، (١٩٨٤)، استراتيجية التسمية، التأويل وسؤال التراث، **مجلة الفكر العربـي المعاصر**، عدد ٣١/٣٠، معهد الإنماء القومي.:بيروت.
- ـــــ، (١٩٨٦)، مدخل إلى علم موافعية التراث، **الفكر العربي المعاصر**، عدد (٦٩/٦٨)، معهد الإنماء القومي.:بيروت.
- ـــــ، (٢٠١١)، **أركون وثقافة الحقيقة (ضمن) محمد أركون المفكر والباحث والإنـسان (حلقة نقاشية)**، (ط١)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- صليبيا، جميل (١٩٧١)، **المعجم الفلسفي**، (ط١)، بيروت: دار الكتاب اللبناني.
- طرابيشي، جورج، (١٩٩٣)، **مذبحة التراث في الثقافة العربيـة المعاصـرة**، (ط١)، دار الساقي:بيروت.

- ـــــــ،(١٩٩٦)، العلمانية، مسألة سياسية لا دينية، **مجلة أبواب**، عدد ٧، شتاء، دار الساقي:بيروت.
- الطحان، محمد جمال، (١٩٩٤)، قراءة التراث بين النص المفتوح والنص المغلق، **الفكر العربي**، ٧٥ (١٥)، معهد الإنماء العربي:بيروت.
- طواع، محمد (٢٠٠٢)، الفن والحقيقة، **مجلة فكر ونقد**، عدد ٤٦، السنة ٥: الرباط.
- الطويل، توفيق، (١٩٨٥)، **في تراثنا العربي الإسلامي**، الكويت: سلسلة عالم المعرفة.
- العالم، محمود، (٢٠٠٤) **مواقف نقدية من التراث**، (ط٢)، بيروت: دار الفارابي.
- العباقي، الحسن (٢٠٠٩)، **القرآن الكريم والقراءة الحديثة، دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون**، دمشق: دار صفحات.
- عبد الله، عصام (٢٠٠٨)، **جاك دريدا، ثورة الإختلاف والتفكيك**، (ط١)، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- بن عبد الجليل، المنصف (١٩٩١)، التراث والمعاصرة، **الفكر العربي المعاصر**، عدد ٩٨/٨٨، مركز الإنماء القومي:بيروت:
- عبد اللطيف، كمال (١٩٨٧)، سؤال التراث ومفارقة التاريخ في الخطاب العربي المعاصر، **مجلة المستقبل العربي**، (عدد ١٥١) أيلول: بيروت.
- ـــــــ، (١٩٩٤)، **قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة**، (ط١)، بيروت: دار الطليعة.
- ـــــــ، (١٩٩٨)، في الدفاع عن الحداثة ونقد التراث، ملاحظات عامة في المسيرة الفكرية للعروي والجابري، **دراسات عربية**، عدد (٩/١٠) تموز، آب، السنة (٣٤): بيروت.
- ـــــــ، (١٩٩٩)، **الحداثة والتاريخ**، (ط١)، بيروت: أفريقيا الشرق.
- ـــــــ، (٢٠٠٢)، مشروع النقد في قراءة التراث، حول التكامل في أعمال محمد عابد الجابري ومحمد أركون، **المستقبل العربي**، عدد ٨١، تشرين ثاني: بيروت.
- ـــــــ، (٢٠٠٢)، **نقد العقل أم عقل التوافق**، (ط١)، اللاذقية: دار الحوار.
- عبود، مقداد (١٩٩٩)، **بين القطيعة والخلق**، (ط١)، بيروت: دار الحداثة.
- عبد الرحمن، طه (١٩٩٤)، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
- العتوم، أحمد (٢٠٠٢)، بين المعرفة الأسطورية والمعرفة التاريخية في فكر محمد أركون، (ضمن) **أعمال المؤتمر الفلسفي الرابع الذي عقدته الجمعية الفلسفية الأردنية بعنوان (محمد أركون مفكراً)**، ١٥-١٧ نيسان، عمان :الجمعية الفلسفية الأردنية.

- ـــــــ، (٢٠٠٩)، **قراءات في فكر محمد أركون الأسطوري والتاريخي، (في) محمد أركون مفكراً**، (ط١) (محرر) أحمد العتوم، عمان: دار يافا العلمية للنشر والتوزيع.
- العروي، عبد الله (١٩٨٠)، **مفهوم الإيديولوجيا، الأدلوجا**، بيروت: دار الفارابي.
- ـــــــ، (١٩٧٨)، **أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخية**، (ترجمة)، ذوقان قرقوط، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- ـــــــ، (١٩٩٧)، **مفهوم العقل**، (ط٢)، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- ـــــــ، (١٩٨٣)، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، (ط١)، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء: دار التنوير.
- العزيزي، خديجة (١٩٩٧)، التراث، القيم، الدين، عند زكي نجيب محمود، المجلة **الفلسفية العربية**، العددان (١، ٢)، (مجلد٥)، الجمعية الفلسفية العربية:عمان.
- العمري، أكرم ضياء (١٩٨٥)، **التراث والمعاصرة**، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية.
- عصام، عبد الله، (٢٠٠٨)، **جاك دريدا، ثورة الاختلاف والتفكيك**، (ط١)، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
- عصفور، جابر، (١٩٩٤)، **قراءة في التراث النقدي**، (ط١)، القاهرة: عين للدراسات والبحوث والإنسانية والاجتماعية.
- أبو عز الدين، أمين (١٩٩٣)، الدين والعلمنة في طروحات محمد أركون **مجلة الآداب**، عدد ٥: بيروت.
- عطاري، وليد، (١٩٩٦)، الموضوعية في العلوم الإنسانية، **مجلة الكراسات التونسية**، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، عدد ١٧٤، الثلاثية الثالثة: تونس.
- العظمة، عزيز،(١٩٨٦)، **ندوة "التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، الأصالة والمعاصرة"**، (ط٢)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ـــــــ، (١٩٩٨)، **العلمانية من منظور مختلف**، (ط٢)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ـــــــ، (١٩٩٠) في الأصالة وأخواتها، **مجلة دراسات عربية**، عدد (١٢)، السنة ٢٦ تشرين الأول: بيروت.
- ـــــــ، (١٩٩٠)، **التراث بين السلطان والتاريخ**، (ط٢)، منشورات عيون: بيروت، دار الطليعة.

- ـــــ، (٢٠٠٤)، **التباسات الحداثة ورغبة الفوات، (ضمن) الحداثة والحداثة العربية، مؤتمر إشهار المؤسسة العربية للتحديث الفكري**، ٣٠ نيسان، ٢ أيار، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، بيروت: دار بترا.
- عمارة محمد، (١٩٧٤)، **نظرة جديدة إلى التراث**، الدار البيضاء،بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- غادامير، هانز، جورج (١٩٩٩/٢٠٠٠)، خطاب التأويل، خطاب الحقيقة، (ترجمة) عمر مهيبل، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد ١١٢/١١٣ ،معهد الإنماء القومي:بيروت.
- ـــــ، (٢٠٠٧)، **الحقيقة والمنهج**، (ط١)، (ترجمة) حسن ناظم وعلي صالح، (مراجعة) جورج كتورة، بيروت: دار أويا.
- غوشيه، مارسيل (٢٠٠٧)، **الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة**، (ط١)، (ترجمة وتقديم)، شفيق محسن، (مراجعة) بسام بركة، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- الفجاري، مختار (٢٠٠٥)، **نقد العقل الإسلامي عند محمد أراكون**، (ط١)، بيروت: دار الطليعة.
- فنطر، محمد (١٩٧٦)، **منزلة التراث في نهضتنا القومية، في ندوة " التراث في البناء الحضاري المعاصر، دراسات ملتقى علي بن عمر سوسة"**، ٢١-٢٤، أكتوبر، تونس: وزراة الشؤون الثقافية.
- فوكو،ميشيل (١٩٨٨)، **جينالوجيا المعرفة**، (سلسلة المعرفة الفلسفية)، (ترجمة)، احمد السلطاني وعبد السلام بنعبد العالي، الدار البيضاء: دار توبقال.
- ـــــ، (١٩٩٠)، **الكلمات والأشياء**، (ترجمة) مجموعة من الأساتذة (إشراف) مطاع صفدي، بيروت: مركز الإنماء القومي.
- ـــــ، (٢٠٠٥)، **حفريات المعرفة (ط٣)**، (ترجمة)، سالم يفوت، بيروت: المركز الثقافي العربي.
- قارة، نبيهة (١٩٩٨)، **الفلسفة والتأويل**، بيروت: دار الطليعة.
- قاسم، جميل (٢٠٠٠)، **المختلف والمؤتلف**، بيروت: منشورات الآن.
- قاسم، سيزا و أبو زيد، نصر حامد، (١٩٨٧)، **مدخل إلى السيموطيقا، مقالات مترجمة ودراسات**، (ط٢)، القاهرة: دار الياس العصرية.
- كحيل، مصطفى (٢٠٠٧)، إشكالية المنهج التأويلي والأصل، **مجلة كتابات معاصرة**، عدد ٦٤، (مجلد ١٦)، جزيران/ تموز: بيروت.

- الكبسي، محمد علي (١٩٨٤)، النموذج في الفكر العربي المعاصر، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد ٢٩: بيروت.
- ــــــــ، محمد علي، (١٩٨٩)، **قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر**، تونس: المؤسسة العربية للناشرين المتحدين.
- الكسم، محمد بديع (١٩٩١)، **البرهان في الفلسفة**، (ترجمة) جورج صدقني، دمشق: وزارة الثقافة.
- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحق، (١٩٥٠)، **رسائل الكندي الفلسفية**، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر.
- الكيلاني، مصطفى (٢٠٠٠)، المنهج التاريخي: الأفق والأشكال قراءة في التراث الإسلامي نموذج أركون، **كتبات معاصرة**، عدد ٤٢، (مجلد ١١): بيروت.
- كيلة، سلامة (١٩٨٧)، تناول التراث العربي، **دراسات عربية**، ٩/٨ (حزيران ـ أيار): بيروت.
- لاكوست، إيف، (١٩٨٥)، الإسلام والإسلامات (حوار بين محمد أركون وإيف لاكوست)، (ترجمة) هاشم صالح، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد ٣٥، حزيران: بيروت.
- ليمان، أوليفر (محرر) (٢٠٠٤)، **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين**، (ترجمة) مصطفى محمود، (مراجعة)، رمضان البسطاويسي، سلسلة عالم المعرفة، عدد ٣٠ مارس: الكويت.
- ماضي، أحمد، (١٩٦٩)، حوار فلسفي، مع د. زكي نجيب محمود، **مجلة الآداب**، عدد (٤)، نيسان، السنة (١٧): بيروت.
- مان، ميشيل (١٩٩٤)، موسوعة العلوم الاجتماعية، (ترجمة) عادل مختار وسعد مصلوح، بيروت: مكتبة الفلاح.
- مبروك، علي (١٩٩٧)، تراث حسن حنفي وتجديده (ملاحظات أولية)، **مجلة أدب ونقد**، عدد١٤٢: القاهرة.
- المتقن، محمد (٢٠٠٤)، في مفهومي القراءة والتأويل، **مجلة عالم الفكر**، عدد٢، (مجلد ٣٣): الكويت.
- أبو المجد، أحمد كمال، (١٩٨٧)، **وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة في ندوة "التراث وتحديات العصر، الأصالة والمعاصرة"**، (ط٢)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- محمود، زكي نجيب، (١٩٧٤)، بين الأصالة والمعاصرة، **مجلة الأصالة**، عدد (٢٠)، الجزء (٢) أيار/ حزيران، الجزائر: وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية.
- ـــــ، (١٩٧٨)، **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، (ط٢)، بيروت: دار الشروق.
- ـــــ، (١٩٩٠)، **عربي بين ثقافتين**، (ط١)، بيروت: دار الشروق.
- المراكشي، صالح، (٢٠٠٦)، **في التراث العربي والحداثة**، (ط١)، صفاقس: قرطاج للنشر.
- مروة، حسين (١٩٧٠)، الموقف من التراث، في الدين والفلسفة، **مجلة الآداب**، عدد (٥) أيار، السنة (١٨): بيروت.
- ـــــ، (١٩٧٨)، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي: بيروت.
- ـــــ،(١٩٨٢)، **دراسات في الإسلام**، (ط٢)، بيروت: دار الفارابي.
- مزاري، شارف (٢٠٠٣)، كتاب الفكر الإسلامي لمحمد أركون، قراءة في الرؤية والمنهج، **مجلة الكاتب العربي**، عدد ٦٢/٦١، تشرين الثاني: دمشق.
- المزوغي، محمد (٢٠٠٧)، العقل والتاريخ، منابع إسلاميات محمد أركون، **المستقبل العربي**، عدد ٤٤٢، السنة ٣٠، آب: بيروت.
- مسرحي، فارح (٢٠٠٦)، **الحداثة في فكر محمد أركون: مقاربة أولية**: (ط١)، الدار العربية للعلوم ،بيروت- الجزائر:منشورات الأختلاف.
- المصطفى، أحمد إبراهيم (٢٠٠٠)، **الأسطورة والمعرفة في فكر محمد أركون**، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، قسم الفلسفة: عمان.
- مهيبل، عمر (٢٠٠٠)، خطاب التأويل، خطاب الحقيقة، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد ١١٢-١١٣، مركز الإنماء القومي: بيروت.
- إبن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (١٩٥٥)، **لسان العرب**، مجلد (٢)، بيروت: دار صادر.
- موصللي، أحمد (٢٠٠١)، تجارب التنوير وإخفاقاتها في العالم العربي، المثقف العربي والتراث والسلطة، **عالم الفكر**، عدد٣ (مجلد٢٩): الكويت.
- الميلاد، زكي، (٢٠٠٤)، **من التراث إلى الاجتهاد**، (ط١) ، الدار البيضاء- بيروت: المركز الثقافي العربي.
- أبي نادر، نايلة (٢٠٠٨)، **التراث والمنهج بين أركون والجابري**، (ط١)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

- هاليبر، رون (٢٠٠١)، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب "الجهود الفلسفية عند محمد أركون"** (ط٢)، (ترجمة) جمال شحيد، دمشق: دار الأهالي.
- هايدغر، مارتن (١٩٨٦)، **معضلة الحقيقة**، (ترجمة) شهاب الدين اللعلاعي، تونس: الدار التونسية للنشر.
- هوبنك، ميشيل (٢٠٠٢)، نحو تاريخ للأفكار الإسلامية، **مجلة أبواب**، عدد ٣١، دار الساقي:بيروت:
- وزوز، فيصل (١٩٩٦)، **العلمانية في فكر محمد أركون**، (رسالة ماجستير)، الجامعة الأردنية: عمان.
- وقيدي، محمد (١٩٨٦)، محمد عابد الجابري، عشرون سنة من البحث الفلسفي (حوار)، **مجلة الوحدة**، عدد (٢٦/٢٧) تشرين الثاني/ كانون الأول: الرباط.
- ولد أباه، السيد (٢٠٠٤)، **التاريخ والحقيقية لدى ميشيل فوكو**، (ط٢)، بيروت، الدار العربية للعلوم.
- يافي، نعيم (١٩٨٦)، نقد العقل العربي، في مشروع الجابري، **مجلة الوحدة**، (٢٦/٢٧): الرباط.
- ـــــ، (١٩٩٣)، **أوهاج الحداثة**، دمشق :اتحاد الكتاب العرب.
- يسين، السيد، (١٩٨٦)، **"التراث وتحديات العصر. الأصالة والمعاصرة"** (ندوة)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- يشار، ساغاتي (٢٠٠٠)، غادامير، الحقيقة حوار وتفاهم، (ترجمة) محمد شوقي الزين، **كتابات معاصرة**، عدد (٤٠) نيسان ـ أيار: بيروت.
- يفوت، سالم (٢٠٠٥)، **الجانب المنهجي في كتابة الجابري في "التراث والنهضة، قراءات في أعمال محمد عابد الجابري**، (ط٢)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

ب- المراجع الأجنبية:

- Abdul Kabir Hussain, (2006), **Mohammad Arkoun's Theroy of Qur'anic Hermeneutics. A critique**, Intellectual, Discourse, vol. 14, nol, 19-32, p 23.
- P. Ricoeur, (1974), **The Confict of interperetations Eassaysin Hermeneutics**, Edited by Don Ihadel, North Western, Unirersity Press.

- Enceyelopedie, (1979), **Dictionary of the seinces of language**, Ducrot and Todorv, the John Hopkins University press, Baltimore and London,.
- **Oxford Advanced learner's dictionary**, (2000), Oxford University press, the edition.
- Sokearba, Siti Rohman, (2006), The **Critique of Arab Thought; Mohammed Arkoun's deconstruction Method**, Makara, Sosial Humaniora, vol. 10, no, 2, Des Mber, 79-89.

KNOWLEDGE, TRUTH AND METHOD: A STUDY OF THE PROBLEM OF TRADITION IN MOHAMMED ARKOUN'S THOUGHT

By

Derar Ali Jaber Bani-yaseen

Supervisor

Dr. Ahmad Madi, Prof

ABSTRACT

This study aims at producing a deep understanding of the problem of tradition as dealt with by Mohammed Arkoun, particularly in his effort to present a "Critique of Islamic Reason". Considered a cornerstone in his deconstructionist theory, the problem of tradition is dealt with in the majority of Arkoun's books and articles. The study also aims at producing a deep and a universal understanding of the relationship between knowledge, truth and method from one side and the problem of tradition on the other side. Those issues constitute the whole project of Arkoun's thought and critique.

The study argued that the interpretation of the tradition of Arabs and Muslims requires, According to Arkoun, an understanding of the problem of modernity. The problem of tradition and the problem of modernity have both created chronic issues in contemporary Arab thought and thus need to be interpreted through the application of a set of modern methodological and critical criteria. This is why this study sought to explain Arkoun's determination to understand the problem of tradition, the problem of modernity and all the problems and issues associated with it in contemporary Islamic thought and Muslim societies. Saying this, this study

highlighted Arkoun's distinguished approach and suggestions to build a constructive relationship between tradition and modernity.

The study pointed toward the reasons behind Arkoun's call for conducting critical, universal, and deep studies of Islam and its tradition and his call for Islamic studies scholars to put this issue on their agenda. Such studies should analyze and criticize, deeply and profoundly, the Islamic mind and all "subsidiary" minds which have produced the whole tradition and the Islamic phenomenon which is rooted in the Quranic phenomenon and thus has, and still has, permanent effects on the Islamic consciousness. Arkoun has also called for such studies in order to produce a scientific and an objective perspective of the tradition of the Arabs and Muslims to liberate it from the dominant ideologies, whether religious or secular, and all kinds of dogmatic schemes which have created one-sided perspective of faith, Islam, and its tradition through adopting a narrow concept of truth. The study highlighted Arkoun's insistence on using several methodologies, cognitive instruments and concepts, from different fields, to approach the problem of tradition. He believes that such approach will create, in the final place, a modernist, and thus a scientific understanding, of this tradition.

This study is not devoted to the problem of tradition and the issues related to it in contemporary Arab thought in general; rather it is a study of Arkoun's approach and understanding of those issues. The study focused on Arkoun's, creative theory regarding the problem of tradition, and all the problems related to it and showed that he is fully aware of the theoretical debates amongst Arab scholars regarding such issues which have in fact become part of the discourse of modernity, renaissance, enlightenment, progress and the like.